PONTIFICIUM ATHENAEUM S. ANSELMI DE URBE

FACULTAS SACRAE THEOLOGIAE

Thesis ad Lauream n° 211

Marana SAAD, OLM

LA PHYSIONOMIE MONASTIQUE DE L'ORDRE LIBANAIS MARONITE

à la lumière de ses règles
entre patrimoine et présent

Dissertatio ad Doctoratum
Sacrae Theologiae assequendum
in Pontificio Athenaeo S. Anselmi

Romae 2011

LA PHYSIONOMIE MONASTIQUE
DE L'ORDRE LIBANAIS MARONITE
à la lumière de ses règles
entre patrimoine et présent

PONTIFICIUM ATHENAEUM S. ANSELMI DE URBE

FACULTAS SACRAE THEOLOGIAE

Thesis ad Lauream n° 211

Marana SAAD, OLM

LA PHYSIONOMIE MONASTIQUE DE L'ORDRE LIBANAIS MARONITE

à la lumière de ses règles
entre patrimoine et présent

Dissertatio ad Doctoratum
Sacrae Theologiae assequendum
in Pontificio Athenaeo S. Anselmi

Romae 2011

Vidimus et approbamus ad normam
Statutorum Pontificii Athenaei S. Anselmi.

R. P. M. Nin, osb, Moderatore
M. Cubbe de Ghantuz, Censor
Mons. A. Hanna, ml, Censor
Romae, die 23 novembris 2009

NIHIL OBSTAT
Juan Javier Flores Arcas, osb
Rector Magnificus
Pontificii Athenaei S. Anselmi

Romae, die 17 decembris 2009

Je dédie ce modeste travail
à mon Ordre Libanais Maronite
dans ses deux branches masculine et féminine,
à ma communauté qui n'a jamais cessé de me
soutenir, moralement et spirituellement,
pour que je puisse finir mes études
dans les meilleures conditions;
à mes précieux parents, mes frères et ma sœur,
à mes chers amis et à toute personne qui,
de près ou de loin,
a contribué à ma formation.

PRÉFACE

En réponse à l'appel lancé par le Concile Vatican II, à tous les instituts religieux pour procéder à « la rénovation et à l'adaptation de la vie religieuse [qui] comprennent à la fois le retour continu aux sources de toute vie chrétienne ainsi qu'à l'inspiration originelle des instituts et, d'autre part, à l'adaptation de ceux-ci aux conditions nouvelles d'existence » (PC, n° 2), religieux et religieuses du monde catholique se sont mis à la recherche de l'identité de leurs instituts dans la vie, l'esprit, la spiritualité et le charisme de leurs fondateurs respectifs.

L'Ordre Libanais Maronite, qui tire fierté d'une longue et merveilleuse tradition monastique de type syro-antiochien d'empreinte antonine, s'est trouvé, une première fois déjà au moment de sa fondation, voire de sa réforme ou de sa réorganisation vers la fin du XVII^{e} siècle par l'entremise de ses quatre fondateurs, face à un bouleversement d'identité et d'esprit assez marquant. De même, au lendemain du Concile Vat. II, l'Ordre, dans ses deux branches masculine et féminine, fut ébranlé davantage, encore une fois, par une crise d'identité assez saillante due à son passage progressif à une vie plus ouverte aux activités pastorales et apostoliques.

Sœur Marana Saad, jeune professe de l'OLM, est une des rares personnes, qui eut le courage et la ténacité d'affronter ce thème de l'identité de son Ordre religieux par une longue et méticuleuse recherche scientifique en vue de sa thèse de doctorat en Théologie monastique intitulée : *La physionomie monastique de l'Ordre Libanais Maronite à la lumière de ses règles, entre patrimoine et présent*.

« *La grandeur de l'homme* – dit Heidegger – *est mesurée par ce qu'il recherche et l'insistance avec laquelle il est toujours à la recherche* ». À travers un long excursus dans l'immense histoire du monde du monachisme oriental et occidental, moyennant une étude et une scrupuleuse analyse objective des textes des Règles et des Constitutions, ainsi qu'une confrontation méthodique de ces textes, l'auteur a pu retracer, d'une façon très claire et originale, la physionomie de l'OLM dans ses deux branches. Ella a pu montrer que l'identité et la nature juridique d'un ordre ou d'un institut de vie consacrés ne doivent pas et ne peuvent pas être cherchées uniquement dans les classifications canoniques ou dans les formes de vie identiques ou assimilables, mais plutôt dans la spécificité du dynamisme et du mode propre à la vie de la communauté elle-même, à travers son cheminement fidèle à son charisme et au spécifique esprit des fondateurs vécus dans le temps et l'espace les plus concrets.

C'est au travers de pareilles recherches que nous pourrons redécouvrir et revaloriser les énormes richesses de notre patrimoine monastique et sauvegarder les charismes propres aux ordres religieux. L'identité est le caractère permanent et fondamental d'un individu ou d'un groupe; qualité de la personne demeurée fidèle à elle-même. En ce sens, l'identité peut être objet d'évolution sans pour autant se trahir ou procéder à une rupture avec le passé, dénaturer ses conditions, masquer sa réalité ou décevoir sa mission. Il en va de même d'une personne qui croît et change de physionomie, de stature, de mentalité, tout en gardant son intégrité. Tenant compte de la similitude, comme de la divergence, entre les deux notions de « Personne » et d'« identité » en matière de dynamisme, de croissance et d'évolution, on reconnaît que l'identité d'un institut religieux peut croître,

s'adapter aux circonstances des temps et des lieux, et évoluer, mais sans pour autant changer de nature ou de physionomie qui relèvent du charisme propre, de l'esprit, de la spiritualité et de l'intention primordiale des fondateurs. C'est ainsi que sœur Marana Saad envisage la réconciliation entre le retour aux sources et la conservation de l'identité propre, avec l'indispensable rénovation de la vie consacrée.

Vu l'ampleur et la richesse du cadre historique traité, la profondeur et le sérieux de la recherche, l'objectivité de l'analyse critique des sources inédites et des textes des règles publiées en annexe, cet excellent travail revêt vraiment un incontestable caractère scientifique. Grand merci à son auteur, et tout honneur. Son œuvre remarquable constitue non seulement une précieuse contribution à la science du monachisme oriental, en général, et maronite syro-antiochien, en particulier, mais aussi s'impose désormais, grâce à ses qualités, à sa vaste bibliographie et à la maturité des ses conclusions, comme un indispensable instrument de travail pour tout genre de recherche sur l'identité, ainsi que sur la vocation propre des instituts religieux dans le cadre du retour aux sources, en vue d'une rénovation et d'une adaptation de la vie consacrée aux nouvelles conditions d'existence, ou d'une révision des Règles ou Constitutions des ordres religieux dans l'Église Maronite, en réponse à la pressante invitation des Pères conciliaires et aux désirs réitérés des Pontifes Romains.

+ Mgr. Hanna ALWAN, m.l.
Evêque Auxiliaire Patriarcal Maronite

ABRÉVIATIONS ET SIGLES

AAS	*Acta Apostolicae Sedis*
ABPM	*Archives de la Bibliothèque Patriarcale Maronite*
ACSAMR	*Archives du Couvent Saints-Antoine-et-Marcellin - Rome*
AG	*Ad Gentes, Décret de Activitate missionali Ecclesiae, Vatican II*
AGOLM	*Archives du Généralat de l'Ordre Libanais Maronite - Ġazir-Liban*
AMSAQ	*Archives du Monastère Saint-Antoine - Qozḥayyā*
AMNDSG	*Archives du Monastère Notre-Dame-des-Secours - Ǧbeil*
AOMM	*Archives de l'Ordre Maronite Mariamite - Lwayzé*
Art	*Article*
ASCPF	*Archives de la Sacrée Congrégation pour la Propagation de la Foi*
ASCEO	*Archives de la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales*
C	*Chapitre*
Can	*Canon*
CCEO	*Code des Canons des Églises Orientales*
CIC	*Codex Iuris Canonici*
CCIST	*Collectanea Cisterciensia*
CM	*Cuadernos Monásticos*
COALM	*Constitutions des Ordres Antonins Libanais Maronites*

Col	*Colonne*
CPE	*Connaissance des Pères de l'Église*
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*
CSJ	*Constitutions de la Compagnie de Jésus*
DACL	*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*
DDC	*Dictionnaire de Droit Canonique*
DECA	*Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*
DHGE	*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*s
DIP	*Dizionario degli Istituti di Perfezione*
DOR	*Dictionnaire des Ordres Religieux*
DS	*Dictionnaire de Spiritualité*
DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*
Eccl. Sanc.	*Ecclesiae Sanctae*
Éd	*Éditeur, édition*
EM	*Encyclopédie Maronite*
EO	*Échos d'Orient*
ER	*Essai de la Règle* (1697)
EU	*Evangelische Unterweisung*
Fol	*Foglio (Feuille)*
GR	*Grandes Règles (Règles monastiques de Saint Basile)*
HOLM	*Histoire de l'Ordre Libanais Maronite*
HR	*Historia Religiosa ou Histoire des Moines de Syrie*
Ibid	*Ibidem*
Id	*Idem*

Inf	*Informationes SCRIS* (Bulletin d'information de l'actuelle Congrégation pour les Instituts de Vie consacrée et pour les Sociétés de Vie apostolique).
JAC	*Jahrbuch für Antike und Christentum*
LG	*Lumen Gentium, Constitution dogmatique de Ecclesia, Vatican II*
LM	*Lanterne Monastique*
MS	*Manuscrit*
NRT	*Nouvelle Revue Théologique*
OLM	*Ordre Libanais Maronite*
OMLM	*Ordre des Moniales Libanaises Maronites*
OCA	*Orientalia Christiana Analecta*
OCP	*Orientalia Christiana Periodica*
OS	*Orient Syrien*
OSB	*Ordo Sancti Benedicti*
PA	*Postquam Apostolicis Litteris (Motu Proprio)*
PC	*Perfectae Caritatis*
PG	*Patrologia Graeca (Migne)*
PGOLM	*Postulation Générale de l'Ordre Libanais Maronite*
PIO	*Pontificio Istituto Orientale*
PO	*Parole de l'Orient*
POC	*Proche Orient Chrétien*
PL	*Patrologia Latina (Migne)*
PPC	*Pratique de la Perfection Chrétienne*
PR	*Petites Règles (Règles de Saint Basile)*
PS	*Patrologia Syriaca*

RAM	*Revue d'Ascétique et de Mystique*
RB	*Règle de Saint Benoît*
RCD	*Règle des Carmes Déchaux*
RCOLM	*Règles et Constitutions de l'Ordre Libanais Maronite*
RCOMLM	*Règles et Constitutions de l'Ordre des Moniales Libanaises Maronites*
REA	*Revue des Études Augustiniennes*
REG	*Revue des Études Grecques*
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions*
ROC	*Revue de l'Orient Chrétien*
ROLM	*Règle de l'Ordre Libanais Maronite*
RSA	*Règle de Saint Antoine*
RSB	*Règle de Saint Basile*
RSR	*Revue des Sciences Religieuses*
RTL	*Revue Théologique de Louvain*
R&C	*Règles et Constitutions*
SC	*Sources Chrétiennes*
SCong	*Sacrée Congrégation*
SCEO	*Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales*
SCNC	*Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*
SF	*Studi Francescani*
SL	*Synode Libanais*
S.l.	*Sans Lieu*
SM	*Syro-Maronite*
SP	*Studia Patristica*

SPV	*Mémoires de Qara'alī (de l'Archives de San Pietro in Vincoli – Roma)*
SO	*Spiritualité Orientale*
TU	*Texte und Untersuchungen*
USEK	*Université Saint-Esprit de Kaslik*
VA	*Vita Antoniana*
VS	*Vie Spirituelle*

SYSTÈME DE TRANSLITTÉRATION

Arabe	Nom	translit.DIN-31635[1]	Son
ء	Hamza	ʾ	ʔ
ا	ʾalif	ā / â	aː
ب	bāʾ	B	b
ت	tāʾ	T	t
ث	ṯāʾ	ṯ	θ
ج	Ǧīm	Ǧ	dʒ
ح	ḥāʾ	ḥ	ħ
خ	ḫāʾ	ḫ / ẖ	x
د	Dāl	D	d
ذ	ḏāl	ḏ	ð
ر	rāʾ	R	r
ز	Zāy	Z	z
س	Sīn	S	s
ش	Šīn	Š	ʃ
ص	ṣād	ṣ	sˤ
ض	ḍād	ḍ	dˤ, ðˤ
ط	ṭāʾ	ṭ	tˤ
ظ	ẓāʾ	ẓ	zˤ, ðˤ
ع	ʿayn	ʿ / ‘	ʔˤ
غ	Ġayn	Ġ	ɣ
ف	fāʾ	F	f
ق	Qāf	Q	q
ك	Kāf	K	k
ل	Lām	L	l
م	Mīm	M	m
ن	Nūn	N	n
ه	hāʾ	H	h
و	Wāw	W	w ou uː
ي	yāʾ	Y	j ou iː

[1] La translittération DIN-31635, dite en France «Transcription Arabica » du nom de la principale revue française d'études arabes, est recommandée dans toutes les publications scientifiques.

TABLE DES MATIÈRES

DÉDICACE VII
PRÉFACE IX
ABRÉVIATIONS ET SIGLES XIII
SYSTÈME DE TRANSLITTÉRATION XIX
TABLE DES MATIÈRES XXI

INTRODUCTION GÉNÉRALE **1**
1- *Motif et but de la recherche* 2
2- *Description de la recherche* 3
A- *La physionomie monastique* 3
B- *L'Ordre Libanais Maronite* 7
C- *Les Règles* 7
D- *Entre patrimoine et présent* 11
3- *Limites, sources et méthodologie de la recherche* 12

PREMIÈRE PARTIE – UN RICHE PATRIMOINE **21**

CHAPITRE I – LE MONACHISME DANS LE MONDE ANTIQUE **24**
1.1. Le monachisme égyptien 25
1.2. Le monachisme palestinien 36
1.3. Le monachisme cappadocien 38
1.4. Le monachisme syriaque d'après Aphraate et Ephrem 42
1.5. Le monachisme syriaque à la lumière de l'« *Histoire des moines de Syrie* » de Théodoret de Cyr 48
1.5.1. *Saint Maroūn et la vie anachorétique en Cyrrhestique* 54
1.5.2. *Les disciples de Saint Maroūn* 57
1.5.3. *Les caractéristiques du cénobitisme et de l'anachorétisme syriaques* 62
1.6. La place du monachisme féminin dans le monachisme ancien 65
CONCLUSION 71

CHAPITRE II – LE MONASTÈRE SAINT-MAROŪN **74**
2.1. La fondation du monastère Saint-Maroūn 74
2.2. Le monastère Saint-Maroūn et le commencement de l'Église maronite 78

2.3. La destruction du monastère Saint-Maroūn et l'émigration au Liban ……...……. 80
2.4. La vie et la spiritualité au monastère Saint-Maroūn ……. 81

CHAPITRE III – LE MONACHISME MARONITE AU LIBAN DU X^e^ AU XVII^e^ SIÈCLE 85
3.1. L'origine et l'identité de l'ancien monachisme maronite au Liban ……... 88
3.1.1. *Un régime d'autonomie dans le monachisme maronite ancien* ……. 95
3.1.2. *Le postulat et le noviciat*…… 96
3.1.3. *La profession et les vœux monastiques* ……. 97
3.1.4. *La vie quotidienne : Prière et travail manuel* ……..…….. 100
3.2. Les monastères doubles ……...… 108
3.2.1. *L'origine des monastères doubles : un développement familial* ……..... 108
3.2.2. *Le développement des monastères au Liban* …….……..... 114
3.2.3. *Les difficultés des monastères doubles* ……..116
3.2.4. *L'effort de reconstruction* …….……119
VUE D'ENSEMBLE DE LA PREMIÈRE PARTIE ……..…… 124

DEUXIÈME PARTIE – L'ORDRE LIBANAIS MARONITE …… 127

CHAPITRE I – L'HISTOIRE DE L'ORDRE LIBANAIS MARONITE ……. 131
1.1. L'origine de l'OLM : un aperçu historique …… 131
1.2. La genèse de la Règle monastique …….. 134
1.3. L'identité et la dénomination de l'Ordre ……. 136
1.3.1. *Identité antonienne* ……..... 136
1.3.2. *Identité syro-maronite* ……... 140
1.4. Les conflits et la scission de l'Ordre ……142
1.5. Le partage des monastères ……... 148
1.6. Le Synode libanais (1736) ……... 150
1.7. Les vicissitudes de l'OLM depuis la réforme jusqu'à nos jours …. 155
1.7.1. *Dans le domaine spirituel et ecclésial* …….. 155
1.7.2. *Dans le domaine culturel*……... 159
1.7.2.1. *Imprimerie et publications de livres spirituels*……. 159
1.7.2.2. *La formation des étudiants et la construction des écoles* ……..…. 160
1.7.2.3. *Une formation nécessaire pour les moines* ……..… 163

1.7.2.4. *Écrits et développement culturel* ……..…. 166
1.7.3. *Dans le domaine des constructions* …….. 167
1.7.3.1. *Construction d'Églises et de monastères* ……..….. 168
1.7.3.2. *Achat et dons de terrains* ……..…….. 169
1.7.4. *Dans le domaine social et économique* ……..….. 170
1.7.5. *Dans le domaine politique* ……..……175
1.7.6. *Dans le domaine humanitaire* ……..…….. 177
1.7.7. La période d'expansion dans le monde ……..…….. 177
CONCLUSION ……..…….. 179

CHAPITRE II – L'ORGANISATION DU MONACHISME FÉMININ DE L'OLM …… **181**
2.1. Esquisse d'une histoire des moniales libanaises maronites …...….. 181
2.2. Aperçu historique des monastères des moniales ……..... 184
2.2.1. *Monastère Saint-Élie-Al-Rās - Ǧ'īta* …….……..……...184
2.2.2. *Monastère Saint-Sassīne - Baskintā* …….……..… 185
2.2.3. *Monastère Saint-Siméon-le-Stylite - Al-Qarn Ayṭō* …….. 186
2.2.4. *Monastère Saint-Maroūn - Qnaytra* …….……..…188
2.2.5. *Monastère Saint-Joseph - Ǧrabtā* …….……...... 189
2.2.6. *Monastère Notre-Dame-de-la-Délivrance - Ḥboūb* ……. 190
2.2.7. *Monastère saint-Jean-le-Bien-aimé - Ǧ'īta* …….……..… 191
2.2.8. *Monastère Notre-Dame-de-Béšwāt - Beqā'* …….……..…… 192
2.3. La vie des moniales ……..…193
2.3.1. *La direction des moniales et des monastères* ……..... 193
2.3.2. *La vie quotidienne* …… 195
2.3.3. *La réorganisation des monastères et du gouvernement* …… 197
CONCLUSION ……..……...200
VUE D'ENSEMBLE DE LA DEUXIÈME PARTIE …… 202

TROISIÈME PARTIE – LES RÈGLES DE L'ORDRE LIBANAIS MARONITE XVII^e^-XIX^e^ SIÈCLES ……..**204**

CHAPITRE I - LES RÈGLES …….. **206**
1.1. Premier essai pour obtenir une approbation de la Règle …… 206
1.2. Le contenu du premier essai de la Règle …… 207
1.2.1. *Les vœux monastiques* ……..……..….. 209
1.2.2. *L'organisation de la vie et de l'œuvre du moine* ……..…… 210
1.2.3. *L'organisation du monastère*……..……... 213
1.2.4. *Les prières et les pratiques monastiques* ……...……215

1.2.5. *Les relations fraternelles* ……..…….....217
1.3. La composition de la nouvelle Règle (1700) ……... 221
1.4. Comparaison entre la Règle de 1697 et celle de 1700 …….…..... 223
1.4.1. La Règle approuvée et ses influences ……226
1.5. Le passage de la Règle de 1700 à celle de 1725 et de cette dernière à l'approbation pontificale de 1732 …… 228
1.6. Les circonstances qui ont accompagné l'approbation pontificale des anciennes Constitutions (1732) ……...236

CHAPITRE II - LA RÈGLE DE L'OLM ET AUTRES RÈGLES ORIENTALES ET OCCIDENTALES ……..…… **239**
2.1. Présentation synoptique et comparaison de la Règle de l'OLM (1732) avec deux anciennes Règles monastiques orientales ……..….. 239
2.1.1. Règle de Saint Antoine ……..…… 240
2.1.1.1. *Présentation de la Règle* ……..…… 240
2.1.1.2. *Tableau synoptique de la ROLM et de la RSA*……. 242
2.1.1.3. *Analyse* ……..…… 254
2.1.2. Règle de Saint Basile ……..…… 262
2.1.2.1. *Présentation de la Règle* 262
2.1.2.2. *Tableau synoptique de la ROLM et de la RSB*……..266
2.1.2.3. *Analyse* ……290
CONCLUSION ……299
2.2. Présentation synoptique et comparaison de la Règle de l'OLM (1732) avec deux Règles occidentales …… 300
2.2.1. Règle des Carmes Déchaux ……..…….. 300
2.2.1.1. *Présentation de la Règle* ……..…… 300
2.2.1.2. *Tableau synoptique de la ROLM* et de la *RCD* ……304
2.2.1.3. *Analyse* ……..……...318
2.2.2. Constitutions de la Compagnie de Jésus ……..…….. 325
2.2.2.1. *Présentation des Constitutions* …… 325
2.2.2.2. *Tableau synoptique de la ROLM* et *CSJ* …...……...329
2.2.2.3. *Analyse* ……..……...354
CONCLUSION ……..……...364

CHAPITRE III – LA SPIRITUALITÉ DE LA RÈGLE À LA LUMIÈRE DE « *LA LANTERNE MONASTIQUE* » DE QARA'ALI ……..……...**370**
3.1. La Règle à la lumière de « *La Lanterne Monastique* » ……..…. 370
3.1.1. *Présentation de « La Lanterne Monastique »* …….. 370
3.1.2. *La définition de la Règle selon Qara'alī* …….. 371

3.1.3. *Les sources mentionnées dans la LM* ……..…….. 372
3.1.3.1. *L'Écriture Sainte* ……..……..…….. 372
3.1.3.2. *La tradition monastique orientale* ……... 374
3.1.3.2.1. *Le monachisme égyptien* ……374
3.1.3.2.2. *Le monachisme syriaque* ……375
3.1.3.2.3. *Le monachisme cappadocien* ……...……...377
3.1.3.3. *La tradition occidentale* ……..……378
3.1.4. *L'objectif de l'œuvre* ……..…... 379
3.1.5. *« La Lanterne Monastique » et « L'Échelle Sainte » de Jean Climaque* ……. 380
3.1.6. *« La Lanterne Monastique » et « La Pratique de la Perfection Chrétienne » d'Alphonse Rodriguez* …….……385
3.2. *L'Échelle spirituelle de « La Lanterne Monastique »* ……..... 391
3.2.1. *Vœux et vertus* ……... 392
3.2.1.1. Le premier degré : avec peine ……...……...392
3.2.1.2. Le deuxième degré : avec peu de peine ……...…….. 399
3.2.1.3. Le troisième degré : sans peine et avec joie …..…….. 402
3.2.2. *Autres pratiques monastiques* …….…….. 408
CONCLUSION ……416

CHAPITRE IV - LA NOUVELLE STRUCTURE DANS LA VIE MONASTIQUE DE L'OLM À LA LUMIÈRE DE L'HISTOIRE ET DES CONSTITUTIONS …… **420**
4.1. Le Chapitre général : une institutionnalisation et une centralisation……420
4.2. L'admission des novices et la formation monastique …… 424
4.3. La prononciation explicite des vœux et le port de l'habit et du capuchon monastique ……..429
4.4. L'esprit monastique, apostolique et érémitique de l'OLM ……..432
4.4.1. *La prière* ……..……..432
4.4.2. *Le travail* ……..…. 433
4.4.3. *La mission et l'apostolat* ……... 434
4.4.4. *La vie érémitique* ……..……437
4.5. La vie de l'Ordre sous la Règle de 1732 ……..442
4.5.1. *La rigueur de la Règle* …….. 442
4.5.2. *La vie de l'Ordre sous la Règle* ……442
VUE D'ENSEMBLE DE LA TROISIÈME PARTIE ……..…...445

QUATRIÈME PARTIE – LES NOUVELLES RÈGLES ET CONSTITUTIONS ... 448

CHAPITRE I – LES NOUVEAUX ESSAIS POUR UN RENOUVEAU DES RÈGLES ET DES CONSTITUTIONS ……...……...450
1.1. La nécessité d'une nouvelle réforme ……450
1.2. Les essais des Règles et des Constitutions de 1929 et de 1938 ….. 457
1.3. Le Motu Proprio *Postquam Apostolicis Litteris* (1952) …..…… 463
1.4. Les Règles et les Constitutions de 1960 …….. 464
1.5. Une nouvelle révision des Règles et des Constitutions à la lumière des directives du Concile Vatican II, particulièrement des enseignements de *Perfectae Caritatis* …….. 467
1.5.1. *L'application des dispositions de Vatican II dans l'OLM* 469
1.5.2. *Les résultats des travaux préparatoires* ……. 471
1.6. Les Règles et les Constitutions de 1974 …….. 474
1.7. Les Règles et Constitutions de 1992 et de 1997 et la révision à la lumière de *CCEO* ……..……..482

CHAPITRE II – LES DERNIÈRES RÈGLES ET CONSTITUTIONS - 2003 486
2.1. Vers les Règles et Constitutions de l'OLM - 2003 ……..… 486
2.2. Présentation du contenu des dernières Règles et Constitutions - 2003 ……..……..…… 488
2.3. Nature, identité et but de l'OLM ……..…….. 490
2.4. Tableau synoptique de la Règle de 1732 et des Règles et Constitutions de 2003 ……. 494
2.5. Analyse …….... 517
CONCLUSION ……532

CHAPITRE III – LE RENOUVEAU DES MONIALES …… **534**
3.1. Les moniales libanaises maronites entre tradition et nouvelles exigences ……534
3.2. Présentation des Règles et Constitutions des moniales 2004……545
3.3. Tableau synoptique et comparatif des *RCOLM* 2003 avec *RCOMLM* - 2004 ……... 547
3.4. Synthèse et propositions …….. 565
3.4.1. *Propositions pour une rénovation* ……..…… 567
3.4.2. *La question de la dénomination de l'Ordre*……571
3.4.3. *La relation entre les deux branches de l'OLM* ……..…… 572
3.4.4. *La phase transitoire dans les RCOMLM* ……... 577

CHAPITRE IV – UNE RÉFLEXION SUR LA QUESTION DU « MONACHISME » DE L'OLM **579**
4.1. Le Motu Proprio *Postquam Apostolicis Litteris* (1952) 579
4.1.1. *Présentation du Motu Proprio Postquam Apostolicis Litteris* 579
4.1.2. *Les caractéristiques d'un Ordre monastique* 582
4.1.3. *Les caractéristiques d'un Ordre non-monastique* 583
4.1.4. *Comparaison des caractéristiques de la vie monastique indiquées dans le Motu Proprio PA avec les caractéristiques de la vie de l'OLM* 584
4.1.5. *Comparaison des caractéristiques de la vie non-monastique dans le Motu Proprio PA avec les caractéristiques de la vie de l'OLM* 587
4.1.6. *Le choix de l'OLM (1955)* 589
4.2. Le monachisme de l'OLM entre passé et présent 591
4.2.1. *La terminologie monastique* 592
4.2.2. *La formation monastique* 597
4.2.3. *Le gouvernement centralisé dans le monachisme de l'OLM*...600
4.2.3.1. *Le gouvernement centralisé dans le monachisme occidental* 600
4.2.3.2. *L'autonomie et le gouverment des monastères dans l'ancien monachisme maronite* 605
4.2.4. *Le monachisme et la culture dans la société et l'Église* 607
4.2.4.1. *Le monachisme et la société en Occident* 608
4.2.4.2. *Le monachisme et la société dans le monachisme syriaque* 612
4.3. L'esprit ou la spiritualité monastique de l'OLM aujourd'hui..... 617
4.4. Entretiens avec deux spécialistes de droit canonique oriental.....620
VUE D'ENSEMBLE DE LA QUATRIÈME PARTIE 626

CONCLUSION GÉNÉRALE **629**
BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE **635**
CARTE GÉOGRAPHIQUE 704
APPENDICE 705
INDEX 720

INTRODUCTION GÉNÉRALE

« Le monachisme n'est pas un système théorique, qui tiendrait son unité de la cohérence de ses principes ; il n'est pas non plus issu d'un fondateur déterminé, qui l'aurait marqué à son image. Dès l'origine, il se manifeste spontanément en diverses provinces ; des formes analogues existent en diverses religions et cultures non chrétiennes. Il semble donc difficile de l'analyser comme un phénomène unitaire[1] ».

Le travail que nous présentons constitue un document utile pour l'étude de la physionomie monastique de l'Ordre Libanais Maronite à travers ses Règles, depuis sa réforme jusqu'à nos jours. Cet Ordre, appartenant à l'Église maronite, donc à une Église orientale, représente un exemple de la variété et de la pluralité du phénomène monastique.

Pour mieux comprendre ce problème, il est indispensable de rappeler brièvement l'histoire du monachisme ancien et les caractéristiques du monachisme maronite d'avant la réforme, qui détermina le commencement de l'OLM, et de présenter un aperçu historique de l'Ordre, pour étudier ensuite les différentes Règles, en accordant une attention spéciale à celle de 1732 qui est non seulement la première, mais aussi la Règle fondamentale pour l'évolution de l'Ordre à travers les vicissitudes historiques, qui eurent lieu surtout pendant le XX^{e} siècle et spécialement après Vatican II. Au cours de cet itinéraire, nous essayerons de vérifier si l'OLM est, de nature, un Ordre monastique.

[1] J. GRIBOMONT, « Naissance et développements du monachisme chrétien », dans *DS*, t. X, Paris (Beauchesne) 1977, col. 1536.

1- *Motif et but de la recherche*

Nous avons pensé à ce thème pour répondre aux questions qui se posent sur l'authenticité du caractère monastique de l'OLM à l'intérieur même de celui-ci, surtout après la promulgation du Motu Proprio *Postquam Apostolicis Litteris* en 1952. Ce document qui se proposait de régler la discipline de l'état religieux en Orient, en classant les familles religieuses en trois catégories : Ordres monastiques, Ordres non monastiques et Congrégations religieuses à vœux simples, suscita beaucoup de protestations et c'est ce qui nous a poussés à scruter les racines de l'Ordre qui nous intéresse.

Ce travail s'adresse en premier lieu aux moines et moniales de l'Ordre Libanais Maronite, pour leur montrer que leur vocation dans l'Église s'enracine dans un patrimoine spirituel ancien et fait appel à une tradition qui va des Pères de la vie monastique jusqu'aux consacrés vivant aujourd'hui.

Notre recherche est guidée par toute une série de questions : que trouve-t-on à l'origine du monachisme de l'OLM ? Est-ce que l'OLM marque une évolution dans la vie monastique traditionnelle ou constitue-t-elle une organisation entièrement nouvelle ? Quel est l'idéal monastique de cet Ordre ? Quels sont le genre de vie et l'identité qui lui sont propres et dans quelle mesure les Règles et les Constitutions sont-elles un témoignage de la spiritualité monastique maronite ?

Ce travail est une tentative pour répondre à ces questions, en expliquant les causes de l'évolution, les phases qui ont conduit à déterminer l'identité et le charisme de l'Ordre, à travers les Règles, au cours des siècles.

Le thème que nous traitons n'a pas encore été, à notre connaissance, l'objet d'une étude historico-critique exposant sur un vaste plan d'ensemble les principes et le fonctionnement de l'Ordre. Des commentaires sur la spiritualité et sur l'histoire monastique et des présentations de quelques unes des Règles de l'OLM existent, mais il n'y a aucune interprétation systématique de toutes les Règles et Constitutions.

2- *Description de la recherche*

Le titre de notre travail est : « La physionomie monastique de l'Ordre Libanais Maronite, à la lumière de ses Règles, entre patrimoine et présent ». Examinons donc les éléments qui le composent :

A-*La physionomie monastique*

Il est impossible de définir la vie monastique car elle est un esprit plus qu'une lettre. Cependant, nous essayerons de présenter une double approche pour saisir, autant que possible, la signification spirituelle du monachisme.

Suivant la première approche, nous expliquons l'origine du terme *monachos* ; tandis que, suivant la seconde, nous proposons une recherche plus intérieure de la vie monastique en partant des archétypes dont s'inspiraient les moines des premiers siècles et qui motivaient leur entrée et leur progrès dans la vie monastique.

Pour donner à notre description la base la plus concrète possible, nous allons envisager, tout d'abord, la définition du mot « moine » lui-même, qui vient du grec *μοναχός* (monachos)[2]. On associe communément le

[2] Cf. G. M. COLOMBÁS, « El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V », dans *Studia Monastica* 1 (1959) 257-342. Cf. M. HARL, « À propos des *logia* de Jésus : le sens du mot *monachos* », dans *REG* 73 (1960) 464-474 ; E. A. JUDGE, « The Earliest Use of Monachos for 'Monk' and the Origins of Monasticism », in *JAC* 20 (1977) 72-89 ;

mot *monachos* à un autre mot grec, *monos*, qui veut dire « seul » : le moine, comprend-t-on, est celui qui vit seul, dans la solitude du désert ; mais tel n'est pas le premier sens du mot *monachos*. On a, en effet, quelques attestations de l'emploi de ce mot avant l'apparition du monachisme proprement dit, c'est-à-dire, avant qu'il n'y ait des « solitaires » dans les déserts. Le mot, étranger au grec classique, a d'abord désigné, dans l'Église ancienne, un ascète qui reste « célibataire » pour une raison d'ascétisme religieux. Le *monachos* est donc celui qui vit seul, qui est « solitaire ou ermite » parce qu'il a consacré sa vie à Dieu ; il est celui qui a renoncé à sa famille et à ses biens, celui qui vit dans l'unité avec d'autres cénobites, celui qui est unifié, en cherchant son unité avec Dieu (le «simple»)[3]. Le célibat est donc lié à l'essence primitive du monachisme : le moine est d'abord l'ascète célibataire[4].

L'équivalent du grec *monachos* en syriaque est *īḥīdāyā* : c'est le mot usuel dans la langue de la Syrie et de la Mésopotamie chrétiennes, pour désigner le «moine», et particulièrement l'ascète célibataire[5]. Le genre de

---

A. GUILLAUMONT, « Philon et les origines du monachisme », dans *Philon d'Alexandrie,* Colloque de Lyon 1966, Paris (1967) 361-373 ; E. DEKKERS, « MONAXOΣ, solitaire, unanime, recueilli », dans *Instrumenta Patristica* XIX, *Fructus Centesimus*, Mélanges offerts à Gerard J. M. BARTELINK, à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire, publiés par A. A. R. BASTIAENSEN, A. HILHORST, C. H. KNEEPKENS, Steenbrugis, in Abbatia S. Pietri (1989) 91-104.

[3] Cf. P. MICHEL, « Signification et motivations du monachisme », dans *DS*, t. X, Paris (Beauchesne) 1977, col. 1547-1557.

[4] Cf. A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien*, *SO* 30, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1979, 218-219 ; Id. « Monachisme et éthique judéo-chrétienne », dans *RSR* 60 (1972) 199-218.

[5] Des études récentes sur la terminologie du monachisme dans la langue syriaque ont montré que le monachisme en Syrie a ses racines propres et est plus ou moins autochtone. Cf. E. BECK, « Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums », dans *Antonius Magnus Eremita*, *Studia Anselmiana* 38 (1956) 254-267 ; Fr. E. MORARD, « Monachos, Moine. Histoire du terme jusqu'au IV^{e} siècle » dans *Freiburger Zeitschrift für*

vie *īḥīdayā* (pluriel *īḥīdāyē*) est bien connu par deux ouvrages syriaques du IV[e] siècle, les *Démonstrations* d'Aphraate le Sage Persan (composées entre 337 et 345)[6], et le *Livre des degrés*, d'un auteur inconnu[7]. Les solitaires que sont les *īḥīdāyē* vivent au sein de la communauté des fidèles, mais ils se distinguent des autres fidèles par le fait qu'ils ont abandonné toute possession terrestre pour mener une vie errante, consacrée à la prière et à la prédication, et aussi par le fait qu'ils ont renoncé au mariage et sont devenus solitaires pour observer ce qui était appelé la « sainteté » (en syriaque *qaddišūtā*), en suivant le Christ[8].

La séparation du monde aboutit en effet à la constitution d'une nouvelle société dans laquelle on poursuivait la perfection en s'entraidant. L'une des grandes figures qui dictèrent les Règles de cette poursuite de la perfection en commun est Saint Basile ; pour lui, « c'est seulement dans la vie commune qu'on peut observer tous les commandements et pratiquer toutes les vertus, développer ses propres dons spirituels et profiter de ceux

---

Philosophie und Theologie XX (1973) 332-411 ; A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, 2 vols. (= CSCO 184, 187), Louvain (1958, 1960) passim.

[6] Cf. APHRAATE LE SAGE PERSAN, *Les Exposés*, I (I-X) / II (XI-XXIII), *SC* 349-359, Paris (Cerf) 1988-1989 ; A. J. VAN DER AALST, « À l'origine du monachisme syrien, les 'īḥīdāyē' chez Aphraate », dans *Instrumenta Patristica* XIX, *Fructus Centesimus*, 315-324. Voir *infra*, 47-48 ; 593.

[7] Le *Livre des degrés* est une collection de trente homélies. Il nous décrit les ascètes menant une vie consacrée, itinérante, loin du monde et de l'Église institutionnelle. Le livre n'est pas antérieur au IV[e] siècle. Cf. *Liber Graduum (Le livre des degrés)* dans *PS*, I, III, éd., trad. M. KMOSKO, Paris 1926 ; A. GUILLAUMONT, « Liber Graduum », dans *DS* IX (1976) 749-754 ; Id. « Situation et signification du '*Liber Graduum'* dans la spiritualité syriaque », *Symposium syriacum*, dans *OCA* 197, Rome (1972) 311-322 ; R. A. KITCHEN, M. F. G. PARMETIER, *The book of steps, the Syriac Liber Graduum*, translated with an introduction and notes, Kalamzoom, Michigan (Cistercian Publications 196) 2004 ; F. BAÏSSARI, « *Liber Graduum* », dans *Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque V, Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église* II[e] - début VII[e] siècle, vol. I, Liban (CERP) 1998, 61-68.

[8] Cf. A. Guillaumont, *Monachisme et éthique judéo-chrétienne*, 219-220 ; voir *infra*, 593.

du prochain, en progressant avec celui-ci par le moyen de la correction mutuelle[9] ».

La vie monastique est née simultanément dans les premiers siècles chrétiens, dans diverses Églises locales, en Orient et en Occident. Elle a donc une longue tradition, qui se transmet à travers les âges d'une génération à l'autre. Tout au long de cette tradition, certaines personnes l'ont marquée d'une façon spéciale, aussi bien par leur style de vie que par leur ascétisme[10], et donnant ainsi naissance à de nouveaux courants spirituels particuliers, comme Saint Antoine pour le courant érémitique, ou Saint Pachôme et Saint Basile pour le courant cénobitique, Saint Maroūn pour la vie anachorétique-monastique, etc. La vie monastique est, par conséquent, une forme d'existence ascétique chrétienne, dans laquelle se retrouvent de nombreux *monachoi* de lieux et de mentalités différents, ayant pour but d'organiser et de développer toute leur vie autour de la dimension spirituelle-contemplative.

L'Ordre Libanais Maronite est un de ces Ordres monastiques qui, dans un contexte précis et pour répondre aux besoins concrets du monachisme, de l'Église et de l'humanité, a adopté ce style de vie, comme mission dans l'Église et service de la population. Cet Ordre se développa selon les situations et les exigences des divers siècles.

---

[9] Cf. SAINT BASILE, *les Règles monastiques*, éd. française de L. LEBE, Belgique (Mardesous) 1969, *GR* 7 ; cité aussi par A. DE VOGÜE dans *Regards sur le monachisme des premiers siècles*, Roma (Studia Anselmiana) 2000, 8.

[10] Cf. P. MICHEL, « Signification et motivations du monachisme », dans *DS*, t. X, col. 1551-1557.

B-*L'Ordre Libanais Maronite*

L'Ordre : le droit canonique qualifie d'Ordre le groupement religieux dans lequel sont émis les vœux solennels. Il y a plusieurs types d'Ordres : Ordres de *chanoines réguliers,* Ordres *monastiques,* dont les membres vivent réunis dans un monastère, et Ordres de *clercs réguliers*[11].

L'organisation interne des Ordres peut comporter soit des maisons autonomes, comme chez les Bénédictins et les moniales de l'OLM ; soit un régime dans lequel les monastères sont groupés par province, chaque monastère et chaque province ayant son supérieur, sous l'autorité d'un Supérieur général qui gouverne l'Ordre tout entier[12].

Libanais Maronite : depuis une époque très reculée, des hommes vivent en ermites ou en communauté, à la recherche de Dieu, dans les grottes et les monastères de la montagne libanaise. Ils s'inspirent des Pères de l'Église et surtout des Pères antiochiens et syro-maronites, comme par exemple Saint Maroūn et ses disciples. Pour cette raison, le réformateur Abdallah Qara'alī, fidèle à ses racines syro-antiochiennes et à la nation libanaise, donna à cet Ordre de moines du Mont-Liban le nom d'« Ordre Libanais », afin que leur spiritualité se perpétue au sein de l'Église maronite, dans les monastères libanais maronites[13].

C-*Les Règles*

Au début de la réforme monastique de l'OLM en 1695, une nouvelle « Règle monastique » fut écrite pour les moines par les réformateurs, pour

[11] Cf. R. NAZ, « Ordres Religieux », dans *DDC,* t. VI, Paris (Letouzey Et Ané) 1957, col. 1166.
[12] *Ibid*., col. 1167.
[13] Voir *infra,* 140-142.

bien organiser l'Ordre et guider les moines dans la vie monastique communautaire.

Le mot Règle du latin *regula*, se réfère à l'ensemble des principes généraux qui réglementent la vie des moines et tendent à les conduire à « La pratique de la perfection chrétienne, en tenant compte du but particulier de chaque Ordre monastique »[14].

La première Règle fut avant tout la Parole de Dieu, la loi suprême, dans l'Écriture Sainte et surtout dans l'Évangile, avec la doctrine du Christ, à laquelle les moines doivent abandonner leur vie.

Pour Basile, la Règle est une manière de vivre selon les normes de l'Évangile à la suite du Christ. C'est aussi la vie des patriarches, qui ont parfois laissé par écrit leur expérience spirituelle, qu'on appelle « Règle » et qui est proposée en exemple[15].

La Règle monastique est ainsi l'histoire d'un patrimoine, l'histoire des expériences spirituelles, l'histoire d'une longue tradition de moines qui, à des époques diverses, en des lieux divers et dans des monastères divers, observèrent les mêmes enseignements, parfois en les modifiant selon les exigences des conditions qui étaient les leurs et celles de leurs compagnons, suivant en cela, non leur volonté propre, mais la volonté de Celui qui leur a donné la vie, qui les a choisis et les a envoyés.

---

[14] Cf. R. NAZ, « Règle religieuse », dans *DDC*, t. VII, 1965, col. 539-540.

[15] Cf. *Lettres de Saint Basile le Grand, archevêque de Césarée en Cappadoce*, traduites du grec, et disposées en meilleure ordre, avec des notes et les sommaires de chaque lettre, Paris, 1693, *Lettre* 261, 1 ; cf. aussi, www.newadvent.org/fathers/, consulté le 3 mars 2009. *Letters of Saint Basile Caesarea*, translated by Blomfield Jackson, from *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, vol. 8. Edited by Philip Schaff and Henry Wace*, consulté le 25 février 2009.

Dans le même contexte, les fondateurs des Ordres, parmi lesquels nous mentionnons d'une façon particulière dans ce travail les réformateurs de l'OLM, se tournèrent vers les écrits et les dits des Pères ainsi que vers les anciennes Règles, pour avoir des réponses à leurs interrogations, pour organiser leur vie spirituelle et communautaire et avoir une identité propre.

Par ailleurs, il n'est pas sans intérêt de souligner aussi que les termes pour indiquer la loi fondamentale d'un Ordre religieux ont subi une modification dans le temps :

Des origines au IX^e^ siècle, on connaît le seul terme *Regula* ; puis, de la réforme carolingienne à la fin du Moyen-Âge, on rencontre *Regula et Institutio*[16] ; ensuite, à l'époque moderne, du XVI^e^ siècle jusqu'à nos jours, on parle de *Regula et Constitutiones*, ou Règle et Constitutions[17].

Désormais, la Règle est souvent complétée par les Constitutions, qui la précisent et l'adaptent aux circonstances, et c'est pour cela que nous utilisons, au cours de notre étude, une terminologie différente ; dans les premières parties de notre étude, nous distinguons la Règle des Constitutions, surtout que la première Règle de l'OLM fut rédigée par les réformateurs à la différence des Constitutions, tandis que, dans la quatrième partie, les *R&C* sont citées ensemble du fait qu'il n'y a plus de distinction.

[16] L'expression *Regula et Institutio* est employée par le canon XIII du IV^e^ Concile de Latran (1215) qui vise à endiguer la multiplicité de fondations érémitiques, monastiques, canoniales, etc. Cf. A. DUVAL, « Règles et Constitutions religieuses » dans *DS*, t. XIII, 1988, col. 288.
[17] Cf. *Ibid.*, col. 287.

En plus, il faut savoir que le terme *Regula* est complètement banalisé dans le Code de 1983[18], où il équivaut purement à *norma* ou Constitutions. Il ne se trouve qu'une seule fois dans la section traitant des « Instituts de vie consacrée »[19], lorsqu'il est dit des religieux qu'ils tiennent *tanquam supremam vitae regulam, sequela Christi* qui leur est proposée par l'Évangile et les Constitutions. Désormais, on n'utilise que deux vocables : *Institutum et Constitutiones*[20].

Il est toutefois utile de définir les Constitutions puisque nous en parlons au cours de ce travail directement ou indirectement.

La nécessité d'interpréter et d'adapter la Règle aux circonstances nouvelles du temps et du lieu sans en remanier continuellement le texte, y fit annexer des Constitutions, qui la complétaient et la modifiaient au besoin[21].

D'autre part, au Concile de Latran IV (1215), le pape Innocent III (1160-1216) demanda à tous les nouveaux fondateurs d'Ordres d'adopter une des grandes Règles anciennes en la modifiant selon leurs besoins. Nous trouvons, ainsi, pour la première fois, des Constitutions au lieu des Règles, comme, par exemple, les Constitutions des Chartreux et des Jésuites[22].

Par le terme « Constitutions » nous entendons deux sens principaux bien distincts :

---

[18] *Codice di Diritto Canonico Commentato,* testo ufficiale latino, trad. italiana, fonti, interpretazioni autentiche, a cura delle redazione di quaderni di diritto sociale, Milano (Ancora) 1983.
[19] *Ibid.,* can. 573-730.
[20] *Ibid.,* can. 587 ; cf. aussi A. DUVAL, « Règles et Constitutions religieuses » dans *DS*, t. XIII, col. 291.
[21] Cf. M. LALMANT, « Constitutions religieuses », dans *DDC*, t. IV, 462-469.
[22] Cf. *Ibid.*, 462.

Il s'agit, tout d'abord, de préceptes approuvés par l'autorité légitime, qui ont été ajoutés à une Règle primitive pour l'adapter aux circonstances contemporaines.

En outre, ce terme signifie aussi les lois constitutives elles-mêmes, approuvées par le Saint-Siège pour les Instituts les plus récents ou les Congrégations à vœux simples.

Il est utile de noter aussi que l'Ordre qui est régi par les deux, Règles et Constitutions, comme dans le cas de l'OLM, se distingue par : 1- l'ancienneté, puisque la Règle est, dans la plupart des cas, l'œuvre du fondateur, tandis que les Constitutions émanent des Chapitres ; 2- l'autorité, puisque les Règles sont souvent approuvées par le Saint-Siège ; 3- la stabilité, puisque la Règle doit être stable en tant qu'elle concerne des lois immuables, tandis que les Constitutions peuvent être modifiées par les Chapitres généraux ; 4- l'étendue, vu que la Règle est toujours plus restreinte et petite que les Constitutions qui sont plus amples et détaillées.

Par ailleurs, une fois que les Constitutions sont approuvées par le Saint-Siège, elles sont déjà considérées comme « lois ecclésiastiques ».

D- *Entre patrimoine et présent*

La relation entre patrimoine et présent est la prise de conscience du fait que les moines et les moniales d'aujourd'hui ne sont pas les premiers à vivre dans cette vocation, mais qu'il y en a eu d'autres avant eux et qu'il y a ainsi un riche patrimoine basé sur les expériences réalisées par les prédécesseurs, comme Saint Antoine, les Pères du désert, Saint Pacôme, Saint Basile, Saint Maroūn et ses disciples, les femmes anachorètes, les moines syriens, Abdallah Qara'alī et les autres réformateurs de l'OLM, etc.

Ces derniers ont réformé, à leur époque, cette forme de vie particulière à la suite du Christ qui est appelée « monachisme maronite ».

Dans cette même ambiance, la rédaction d'une nouvelle Règle de l'OLM (en 1697) ne fut pas une invention, ni une façon de rompre avec l'histoire, mais au contraire, puisque son but était de faire revivre tout un patrimoine, dans un contexte toujours renouvelé suivant les conditions contemporaines, en se basant sur les écrits des Pères.

Par conséquent, n'importe quel homme qui se sent attiré par cette vie, n'importe quel Ordre qui, de près ou de loin, est en lien avec cette tradition, doit se trouver dans l'obligation d'écouter la voix des premiers moines et de partir de leurs écrits et de leurs expériences, en les adaptant aujourd'hui selon les exigences de notre époque.

3- *Limites, sources et méthodologie de la recherche*

Avant d'exposer les critères suivis dans notre recherche, il est important d'en souligner les limites. Tout d'abord, dans la première partie, concernant le monachisme ancien, nous nous limitons à un aperçu historique général, sans entrer dans les détails, en présentant les caractéristiques des divers modes de vie ou systèmes monastiques dont les réformateurs de l'OLM se sont inspirés. Puis, nous décrivons l'histoire de l'OLM en nous limitant aussi à une présentation générale, puisque le sujet que nous avons choisi englobe les trois siècles de vie de l'OLM, depuis la réforme jusqu'à l'époque moderne en général et sur l'époque de la réforme réalisée en 1695 en particulier, raison pour laquelle nous développons cette partie plus que les autres. Ensuite, pour ce qui concerne l'étude des Règles et des Constitutions, depuis la réforme jusqu'à présent, nous limitons notre analyse à la seule Règle, en partant de l'Essai d'une première Règle rédigée, en

1697, par les réformateurs et approuvée à Rome en 1732, pour ensuite analyser et comparer ses dix-huit chapitres avec d'autres Règles orientales et occidentales, mentionnées par le réformateur Qara'alī, et avec les Règles successives de l'OLM. Donc, nous n'étudions pas les Constitutions, mais nous nous limitons à une présentation introductive et thématique de toutes les Constitutions, depuis 1732 jusqu'à 2004. Enfin, pour ce qui a trait à la Règle aussi, nous nous sommes intéressés, d'une façon particulière et tout au long de notre recherche, à la question de la physionomie monastique de l'OLM, qui est au centre de notre réflexion, sans toutefois entrer dans les détails de chaque thème spirituel ou canonique de la Règle.

Par ailleurs, les documents que nous avons consultés sont divers et plusieurs sont encore inédits. En premier lieu, nous avons consulté toutes les Règles et Constitutions de l'OLM depuis 1697 jusqu'à 2004, conservées dans les archives (Ġazīr, Kaslīk, Ma'oūnet et Qozḥayā) et dans diverses bibliothèques de l'Ordre. Quelques-uns de ces textes sont publiés, les autres existent uniquement dans les archives[23].

En second lieu, nous avons consulté les écrits des réformateurs : *Histoire, Mémoires, Lettres, Discours, etc.* À titre d'exemple, les *Mémoires*[24] et *La Lanterne Monastique* de Qara'alī[25], ou bien *L'Histoire de*

[23] Certains documents auraient été difficiles à trouver sans l'attention et l'aide du Rd. P. Elie Azzī, à qui nous tenons à exprimer notre profond sentiment de reconnaissance.

[24] Cf. A. QARA'ALI, *Mémoires de Abdallah Qara'alī*, le réformateur du monachisme maronite, trad. par J. MAHFOUD et révisée par J-E. Serant, dans *PO* (1971) t. II fasc.1, 98-120 / fasc. 2, 281-304. Nous désignons cette œuvre par « Mémoires » au cours de notre étude.

[25] Cf. A. QARA'ALI, *La Lanterne Monastique dans l'explication de la règle libanaise*, (en arabe : *Al-Miṣbāḥ al-rohbānī*) Beyrouth (Imp. Samya) 1956. Nous indiquons cette œuvre par le Sigle *LM* au cours de notre étude.

l'OLM ou *Les entretiens monastiques*[26] de Gabriel Farḥāt, *La vie de Qara'alī* de Thomas Al-Labboudi[27], etc. Les réformateurs nous décrivent les étapes du commencement de l'OLM, leur organisation monastique, leur pensée et les efforts déployés pour réformer le monachisme maronite, avec d'autres documents spirituels et culturels.

De plus, nous avons consulté les écrits d'auteurs postérieurs ; signalons, par exemple, Louis Blaybel qui a écrit, au commencement du XX^e^ siècle, l'histoire de l'OLM[28], une œuvre d'une grande utilité, qui reproduit beaucoup de documents, tandis que Pierre Fahd a rédigé l'histoire de l'Ordre en ses deux branches, l'Alépin et le Libanais[29]. En outre, nous citons les biographes, le plus illustre étant Paul Qara'alī pour son œuvre *Les perles dans la vie de Mgr Abdallah Qara'alī*[30], qui nous retrace toute la vie de Qara'alī. C'est une œuvre qui complète les histoires de l'OLM vues précédemment. On ne manquera pas de mentionner les écrits sur le monachisme ancien et le monachisme maronite en particulier, parmi lesquels on trouve les récits de quelques pèlerins occidentaux, à titre d'exemple, Dandini (1596-1634)[31] et Jean De La Roque (1661-1745)[32], et

[26] Cf. G. FARHAT, *Les entretiens monastiques,* (en arabe : *Al-Mouḥāwarāt Al-ruhbāniyyah*) publié par A. CHEBLI, Liban (Harissa) 1922.
[27] Cf. T. AL- LABBOUDI, *La vie de Abdallah Qara'alī*, dans J. AZZI, *Les débuts de l'Ordre Libanais,* Kaslik (USEK) 1988, 75-105.
[28] Cf. L. BLAYBEL, *Histoire de l'Ordre Libanais Maronite,* (dorénavant *HOLM*), 2 ts (Le Caire) 1925 ; t. III, œuvre posthume publiée par Pierre SARAH, Beyrouth, 1959.
[29] Cf. P. FAHD, *Histoire de l'Ordre Libanais Maronite, en ses deux branches, l'Alépin et le Baladite,* (en arabe : *Tārīḫ al-Rahbāniyyah al-lubnāniyyah bi far'ayhā al-Ḥalabī wal-baladī*), 12 ts, Liban (Imp. Al-Kraym) 1962-1981.
[30] Cf. P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr Abdallah Qara'alī, 1672-1742,* (en arabe : *Al-la'āli' fī ḥayāt al-moṭrān 'Abdallah Qara'alī*), t. I (Le moine / 1672-1716), Beit Šabāb (Imp. Al-Alam) 1932 ; t. II (L'évêque / 1716-1732), Le Caire (Elas Modern Press) 1946 ; t. III (Le réformateur / 1733-1742), Liban (Imp. La Patrie) 1950.
[31] Cf. G. DANDINI, *Missione apostolica al patriarca, e Maroniti del Monte Libano, del P. Girolamo Dandini alla Santità di N.S. Alessandro VII,* Cesena 1656. Cet ouvrage fut traduit

des histoires sur les missionnaires latins durant les derniers siècles. En effet, il est impossible de comprendre le monachisme de l'OLM sans le placer dans son contexte historique, monastique et culturel. Il nous était aussi indispensable d'avoir une documentation satisfaisante sur le monachisme occidental et son organisation à travers les siècles.

En troisième lieu, nous avons consulté des études ou articles sur les Règles et les Constitutions ; nous citons, par exemple, les thèses de Mgr Jean Chedid[33], Mgr Hanna Alwan[34], P. Elias Hanna[35], P. Michel Abou Tacca et les articles du P. Abbé Elias Khalifé et du P. Elie Azzi[36]. Chacun

---

de l'italien par R. SIMON sous ce titre : *Voyage du Mont-Liban*, Paris (Louis Billain) 1675. Une nouvelle édition de l'Institut d'Histoire de l'USEK, fut revue et augmentée par K. RIZK, *Voyage du Mont-Liban*, Kaslik (USEK) 2005. Jérôme Dandini est un jésuite, théologien et diplomate italien. Il fut élevé dans une famille noble à Cesena – Italie. Il entra dans la Compagnie de Jésus où il fut le premier jésuite à enseigner la philosophie. Il est auteur de plusieurs œuvres théologiques. Il fut mandaté au Liban, en 1596, comme Nonce auprès des maronites par le Pape Clément VIII (1536-1605). Il réussit à convoquer et à tenir un Synode en 1596 et le mena à son terme en 1598. Cf. G. MORONI dans *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica*, vol. XIX, Venezia (Tipografia Emiliana) 1846, 83.

[32] Cf. J. DE LA ROQUE, *Voyage de Syrie et du Mont-Liban*, t. I et II, Paris 1722 ; Jean de La Roque, un français, voyageur et journaliste, est l'un des fondateurs de l'Académie de Marseille. On lui doit les récits de ses voyages dans plusieurs pays parmi lesquels la Syrie et le Liban qu'il avait visités à la fin de 1689. Cf. J.-M. QUERARD, *La France littéraire*, t. IV, Paris (Firmin Didot) 1830, 3.

[33] Cf. G. CHEDID, « L'origine delle Costituzioni dell'Ordine Libanese Maronita », dans *Archivium Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae*, Roma (Istituto degli Studi Ecclesiastici) 1966, 163-262.

[34] Cf. H. ALWAN, *Les pandectes (Al-fatāwa) de Mgr Qara'alī,* 2 vols., Thèse de doctorat, Rome 1985 ; cf. aussi, Id., « L'homme canoniste dans la personnalité de Abdallah Qara'alī », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 95 (2008) 213-244.

[35] E. HANNA, *La Spiritualité de la vie monastique dans l'Église maronite, d'après La Lampe Monastique (1721) de Mgr Abdallah Qara'alī (1672-1742) coréformateur du monachisme maronite (1695) évêque de Beyrouth*, 2 tomes, Thèse en Histoire des Religions et Anthropologie Religieuse, Paris (Université de Paris – Sorbonne) 2000.

[36] Cf. AA. VV. « La signification des Règles dans la vie monastique » dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 66 (2001) *passim* ; cf. aussi AA. VV. « L'évêque Abdallah Qara'alī », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 95 (2008) *passim*.

d'eux étudie un point précis des Règles et Constitutions, soit l'identité de leur auteur, soit leur origine ou leur influence.

Évidemment, nous nous référons aussi à des documents conciliaires, des décrets et des brefs pontificaux, des documents de la Curie romaine, en particulier, de la Congrégation pour la Propagation de la Foi et de la Congrégation pour les Églises Orientales, aux Codes latin et oriental, aux Synodes maronites et aux lettres patriarcales.

Tous ces documents nous ont aidés à comprendre l'origine, l'organisation, le développement et la réussite de la réforme monastique de l'OLM à travers les siècles dans son contexte historique, monastique et culturel.

Notre travail se répartit en quatre grandes parties :

La première partie intitulée « Un riche patrimoine » comprend trois chapitres divisés en sous-chapitres dans lesquels nous faisons une présentation synthétique du monachisme dans le monde antique et du monachisme maronite, d'une façon particulière au Liban. En effet, bien que notre but ne soit pas de raconter l'histoire du monachisme ancien en général, nous avons jugé intéressant d'en présenter, dans cette partie, un aperçu historique.

Nous décrirons ce patrimoine monastique en soulignant son origine, son but, ses caractères fondamentaux, dans ses principales articulations internes : vie anachorétique (avec Saint Antoine, les Pères du désert et les Pères syriens), vie cénobitique (Saint Pacôme, etc.) et vie semi-anachorétique (Saint Basile, Pères syriens, etc.) ; et le rapport de ce monachisme avec l'Église et la société. Le but de cette partie est d'offrir dès le début un cadre général de la vie monastique qui va servir au lecteur,

depuis le commencement du parcours, à se placer dans la vraie perspective, en anticipant ses interrogations, afin de comprendre le concept du monachisme en général, avant d'aborder la physionomie monastique de l'OLM. Celle-ci sera à étudier à la lumière du « monachisme ancien », afin de saisir sa nature véritable, sachant qu'à n'importe quelle époque de réforme, d'évolution, de changement ou même parfois de crise, les Ordres monastiques se tournent spontanément vers les premiers Pères pour se mettre à leur écoute, afin qu'ils leurs révèlent leurs idées sur la vie monastique ainsi que la façon dont ils voulurent la vivre ; on se tourne vers la tradition en y cherchant des références sûres pour les divers problèmes et interrogations, à travers les écrits et les vies de ces premières figures sur lesquelles les moines d'aujourd'hui se basent avec intérêt et persévérance.

Nous ne devons pas faire une analyse exhaustive, mais seulement évoquer dans les grandes lignes certains caractères généraux, certaines grandes figures du passé, dans une présentation qui rende compréhensible, d'une manière synthétique, l'influence du monachisme ancien sur l'Ordre Libanais Maronite. Nous terminerons en essayant de préciser la place et les formes du monachisme féminin durant cette période.

La seconde partie, divisée en deux grands chapitres, a comme objet « l'histoire du monachisme de l'OLM », dans ses deux branches. Il s'agit, en effet, d'un survol pour comprendre l'origine, le but et les caractéristiques de l'OLM. Cette partie trace les phases initiales de la vie de l'Ordre, ses traits principaux, la genèse de sa Règle, la dénomination de l'Ordre, les conflits et la scission, ses vicissitudes, sa propagation dans tout le Liban et dans le monde, en accentuant son développement dans divers domaines,

entre passé et présent, et en présentant par conséquent ses dimensions érémitique, monastique et apostolique.

Il n'y aura certainement aucune difficulté à reconnaître que l'OLM a été le premier Ordre monastique centralisé dans le monde syriaque[37], ce qui sera considéré comme une grande réalisation dans l'histoire de l'Église maronite, dont l'influence et les effets se sont fait sentir dans le passé aussi bien que dans le présent.

La troisième partie intitulée « Les Règles de l'OLM, XVII^e^-XIX^e^ siècles » est divisée en quatre chapitres, au cours desquels on va trouver : 1- une présentation historique des anciennes Règles : nous y traiterons de la genèse du premier texte et de son élaboration, en exposant l'*Essai* de cette première Règle en 1697 ; puis nous présenterons la Règle approuvée par le patriarche en 1700, pour étudier ensuite la Règle qui fut approuvée par le Saint-Siège en 1732. 2- Une étude comparative et analytique de la Règle de 1732 avec d'autres Règles occidentales et orientales. 3- Une étude de la spiritualité de l'Ordre à la lumière de « *La Lanterne Monastique* ». 4- Une présentation de la structure de l'Ordre et une présentation de la vie des moines sous la Règle de 1732.

Les Règles et les Constitutions de l'OLM ne sont pas simplement un texte juridique réglant son fonctionnement interne et toutes ses relations avec les autorités ecclésiastiques, mais un texte dans lequel l'Ordre exprime la perception qu'il a de son identité spirituelle, de son but, de ses fins et de sa spiritualité.

[37] Nous avons substitué au terme « syrien » celui de « syriaque » pour distinguer le « peuple syriaque » de celui de la Syrie moderne.

En effet, les Règles et Constitutions de l'Ordre Libanais Maronite ont représenté, dans le monachisme maronite, une réforme radicale par l'adoption d'un règlement et d'un régime hiérarchique organisé qui rappellent le modèle des Ordres occidentaux. C'est pour cette raison que plusieurs Ordres monastiques orientaux, nés chez les Melchites, les Arméniens, les Coptes-Éthiopiens, les Chaldéens et au sein de l'Église maronite, comme les Antonins, ont adopté les Règles et Constitutions de 1732.

La quatrième partie touchant « Les nouvelles Règles et Constitutions de l'OLM » est divisée en quatre chapitres.

Après le Code Pio-Bénédictin de 1917, le *Motu Proprio Postquam Apostolicis Litteris* 1952 et les directives de Vatican II, particulièrement *Perfectae Caritatis,* par lesquels tous les Ordres religieux furent invités à revoir leurs Constitutions, l'OLM se mit au travail de révision pour discerner sa tradition et faire un *aggiornamento* des Règles et Constitutions dans le but de les rendre conformes à la législation de l'Église. Des commissions composées d'experts dans diverses disciplines (droit canon, théologie, spiritualité, etc.) ont fait des révisions tout au long du XX^{e} siècle. De nouvelles versions, qui furent préparées par divers Chapitres généraux, apparurent. Nous présenterons, dans les deux premiers chapitres de cette partie, les *R&C* de l'OLM depuis 1929 jusqu'en 2003.

La question du renouveau des *R&C* des moniales occupe aussi une place considérable. Nous présenterons, au troisième chapitre, leurs nouvelles *R&C* 2004 en parallèle avec le texte de la Règle des moines, et nous traiterons ensuite la question de la dénomination de l'Ordre, la relation

actuelle entre les deux branches de l'OLM et la phase de transition dans l'application des *R&C (OMLM)* 2004.

Le dernier chapitre est une réflexion sur la situation du monachisme de l'OLM entre patrimoine et présent, en développant les questions de la terminologie monastique, de la formation monastique, du gouvernement centralisé, du monachisme de l'OLM dans son rapport avec la culture monastique, orientale et occidentale, et dans son rapport avec la société et l'Église, de la classification canonique de l'OLM et, enfin, de l'esprit de cet Ordre.

Nous espérons parvenir ainsi à répondre à la question que nous nous étions posée au départ à propos du caractère monastique de l'OLM.

Notre étude se terminera par une conclusion générale, dans laquelle nous allons présenter des propositions pratiques susceptibles de conserver l'identité monastique de l'OLM. Cette conclusion est suivie par un *Appendice* dans lequel sera mentionné l'essai de la première Règle de 1697.

Puisse cette étude contribuer à une meilleure compréhension de la nature et de l'identité monastique de l'OLM, à susciter une réflexion sur les moyens pratiques de renforcer toujours le patrimoine et les valeurs monastiques dans le but de sauvegarder le charisme propre de l'Ordre, en encourageant les vocations monastiques.

PREMIÈRE PARTIE

UN RICHE PATRIMOINE

À partir des IIIe et IVe siècles, le phénomène monastique s'est répandu en Égypte et dans tout le Moyen-Orient, pour se propager ensuite en Occident. Sans doute son influence a-t-elle été importante dans le passé, ainsi que de nos jours, car nous en vivons encore et nous nous basons sur l'histoire du monachisme ancien, pour y trouver le point de départ qui éclaire notre chemin dans la vie monastique au XXIe siècle.

Qu'est-ce que le monachisme?

La vie à l'écart, c'est le premier aspect qui caractérise le monachisme, une séparation physique de ce monde, pour aller contempler Dieu et vivre pour Lui. Certes, cette séparation, qui n'avait pas été inventée par le christianisme, avait des antécédents, soit sous sa forme anachorétique, soit sous sa forme cénobitique, dans d'autres religions. Les Bouddhistes[1], les Thérapeutes, dont Philon d'Alexandrie décrit le mode de vie, et les Esséniens de Qumran, dans le désert de Juda, qui vivaient en communauté et dans des lieux à l'écart[2], en avaient tous l'expérience dès avant l'ère chrétienne. De même, on retrouve un type semblable de vie dans le monde des philosophes stoïciens qui menaient une vie de solitude, voire de séparation, pour aller vers la contemplation, mais aussi dans la philosophie

[1] A. BAREAU, « Le monachisme bouddhique », dans *EU* 12 (1985) 502-503.

[2] Cf. V. DESPREZ, *Le monachisme primitif*, *SO* 72, Bégrolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1998, 25-76 ; cf. aussi A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme ancien, des origines jusqu'au Concile d'Éphèse*, *SO* 30, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1979, 13-66 ; J. V. DER PLOEG, « Les esséniens et le monachisme chrétien », dans *OCA* (1958) 321-339.

néo-platonicienne[3] ou dans celle néo-pythagoricienne qui insiste sur le silence et la connaissance de soi[4]. En outre, les adeptes des doctrines gnostiques manichéennes, particulièrement en Égypte, ont connu à leur tour des retraits au désert qui rappellent le monachisme[5].

Mais, « si dès les origines, l'ascétisme inspire la conduite de nombreux chrétiens, le monachisme, qui est une manière de vivre cet ascétisme, ne prend son essor qu'à partir de la seconde moitié du IIIe siècle jusqu'à devenir dans le courant du IVe siècle une institution du christianisme»[6].

La spiritualité chrétienne insistait, dès les premiers siècles, sur la séparation physique de ce monde. Les modèles bibliques ne manquent pas : dans l'Ancien Testament, plusieurs visages comme Moïse ou Élie[7] sont présentés comme archétypes de la vie dans le désert, ou plutôt de la vie anachorétique, et, dans le Nouveau Testament, Jean Baptiste[8], qui est considéré comme l'envoyé qui préparait le chemin de notre Seigneur Jésus-Christ, nous donne un avant-goût de ce que sera la vie ascétique dans le christianisme. Mais c'est surtout la vie de Jésus et ses enseignements qui sont devenus la base de la vie ascétique dans le christianisme.

---

[3] Cf. H. LECLERCQ, « Le cénobitisme, Le néo-platonisme », dans *DACL*, t. II[2], Paris (Letouzey & Ané) 1910, col. 3056- 3058.

[4] Cf. R. REITZENSTEIN, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius : ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums*, in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 8, Heidelberg 1914, 68 ps. ; P. MARAVAL, « Le monachisme oriental », dans *Histoire du Christianisme 2, Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris (Desclée) 1995, 720.

[5] Cf. A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, vol. I, Louvain (*CSCO*=184) 1958, 158-169, sur le manichéisme et le monachisme perse.

[6] P. MARAVAL, « Le monachisme oriental », 719.

[7] 1R 17, 2-6.

[8] Mc 1, 6.

Ainsi, le désert n'est plus uniquement la mémoire de l'exode, cette phase transitoire, mais il devient le symbole de la vie consacrée, symbole de la lutte contre les vices et du combat contre le mal, dans la solitude, avec Jésus. Et ceci se retrouve parfaitement dans la vie monastique, où le moine fuit ce monde pour aller au désert contempler et s'unir au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Pleinement possédé par l'Esprit de Dieu, il élève tout le monde avec lui[9], tout en cheminant vers la perfection.

[9] Cf. L. BOUYER, *La vie de Saint Antoine*, *SO* 22, Bégrolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1977, 179.

CHAPITRE I

LE MONACHISME DANS LE MONDE ANTIQUE

Ce n'est pas le lieu ici de faire une analyse exhaustive de l'histoire du monachisme antique, mais seulement d'évoquer, par des grandes lignes, certains caractères généraux, afin d'avoir une connaissance suffisante de l'influence du monachisme antique sur les divers Ordres et Instituts monastiques postérieurs, parmi lesquels l'Ordre Libanais Maronite. Raison pour laquelle, nous devons nous limiter à un aperçu historique, tout en soulignant l'impact monastique de l'Antiquité, et en examinant le rôle des anachorètes[1] qui sont apparus en premier lieu, puis des cénobites. Nous ne parlerons pas du monachisme non chrétien, qui est en dehors du cadre de notre étude.

Notre souhait, à travers cette première partie, serait de tracer un axe de lecture monastique qui va du III^e^ siècle jusqu'au V^e^ siècle[2], en exposant les différents modes de la vie monastique qui furent créés et les grands modèles proposés à l'imitation des générations anciennes et naturellement de celles plus récentes, dans lesquelles ces modèles sont restés vivants, de telle sorte qu'ils sont entrés aussi dans le patrimoine spirituel de l'OLM, fondé au XVIII^e^ siècle : Saint Antoine et la vie anachorétique, Saint Pacôme et la vie cénobitique, les règles de Saint Basile et la vie communautaire, les Pères palestiniens et syriaques, Aphraate et Ephrem, pour ne citer que les

[1] Cf. H. HEMMER, « Anachorètes », dans *DTC*, t. I, Paris (Letouzey Et Ané) 1909, col. 1134-1142.
[2] Pour le monachisme de cette période, nous nous référons à l'étude de V. DESPREZ, *Le monachisme primitif*, 155-501.

plus connus parmi les anciens. À la fin de ce parcours, nous tâcherons de préciser la place et les formes du monachisme féminin durant cette période.

1.1. Le monachisme égyptien

Le monachisme égyptien a exercé, dans le développement du monachisme chrétien, une influence magistrale en raison de son importance et de la valeur exemplaire de ses représentants, en faisant de l'Égypte une terre spirituelle. L'image capitale de ses représentants est la personne de Saint Antoine.

Des textes contemporains ou presque de la naissance de cette institution, comme la vie d'Antoine par Athanase, en grec, les règles coptes de Pacôme et la vie de Paul de Thèbes par Saint Jérôme, en latin, ne donnent lieu à aucun doute sur ce point et tous les historiens tombent d'accord pour considérer Antoine comme l'initiateur d'une forme de vie ascétique qui dure jusqu'à maintenant. C'est en Égypte que le terme d'*anachorèse*, qui désignait la montée de la vallée du Nil au désert, la fuite dans ses solitudes de la part de ceux qui étaient poursuivis par les affaires ou les créanciers, de ceux qui voulaient éviter les charges publiques ou la conscription, a fini par désigner le choix de la vie monastique[3].

Selon Saint Jérôme, le premier ermite aurait été Saint Paul de Thèbes[4], qui se serait retiré dans la solitude vers 250. Mais ni sa personnalité, ni l'histoire de sa vie n'ont laissé sur le monachisme une influence comparable à celle de Saint Antoine. C'est Saint Antoine qui fut

[3] Cf. H. HENNE, « Documents et travaux sur l'anachôrèsis », *Akten des VIII, Internationalen Kongresses für Papyrologie, Wien 1956*, Vienne 1956, 59-66 ; cf. aussi P. MARAVAL, « Le monachisme oriental », 722.

[4] Sur la vie de Paul, cf. A. DE VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, t. I, Paris (Cerf) 1991, 150-184.

considéré comme « le Père des moines », le « pionnier du monachisme chrétien » ; il fut le premier à s'éloigner de la communauté chrétienne pour mieux avancer dans la voie de la perfection, en fixant l'idéal de l'anachorèse. Sa figure semble avoir été le symbole d'une génération et le catalyseur d'une nouvelle forme de vie religieuse. Antoine, tel que l'a immortalisé Saint Athanase, mais aussi tel qu'un écho de sa doctrine nous le fait entendre, est devenu le « Père des moines d'Orient et d'Occident », un type extrême de l'homme religieux capable de fasciner écrivains et peintres[5].

Antoine nous est connu par trois documents principaux : *La vie d'Antoine*, qui fut écrite par l'archevêque d'Alexandrie Athanase[6] ; les sept lettres[7] qui nous sont parvenues sous son nom, puis la tradition qui nous est parvenue dans les *Apophtegmes des Pères*[8].

---

[5] Cf. L. REAU, *Iconographie de l'art chrétien*, t. III, *L'Iconographie des Saints*, Paris (Presses Universitaires de France) 1959, 101-115.

[6] Cf. ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita et conversatio S. P. N. Antonii*, *PG* 26, col. 837-976, trad. française par B. LAVAUD, *Antoine le Grand, Père des moines*, Lyon (Fribourg) 1943, *passim* ; rééditée avec intro. de G. GOUILLEAU, *SO* 28, Bégrolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1979. Cf. aussi, *Vie d'Antoine*, intro., trad. française et texte critique, G. J. M. BARTELINK, *SC* 400, Paris (Cerf) 1994, nous désignons cette œuvre par le sigle *VA* au cours de notre étude.

[7] Cf. S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony, Monasticism and the Making of Saint*, Lund (Studies in Antiquity and Christianity) 1990.

[8] Recueils de sentences et faits monastiques fixés par écrit vers le début du VI^e^ siècle, qui nous transmettent une spiritualité très solide, à travers les portraits des moines à toutes les étapes de la vie spirituelle. On trouve trente-huit apophtegmes sous le nom d'Antoine, qui occupent la première place dans les sentences des Pères du désert, Cf. *APOPHTHEGMATA PATRUM*, *Les sentences des Pères du désert*, (collection alphabétique) intro. et trad. L. REGNAULT, Solesmes (Sablé-sur-Sarthe) 1981, 13-22 ; J.-C. GUY, *Les apophtegmes des Pères du désert*, série alphabétique, *SO* 1, Bégrolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1966, 2-29 ; cf. aussi, L. LELOIR, *Désert et Communion*, *Témoignage des Pères du Désert recueillis à partir des Paterica arméniens*, *SO* 26, Bégrolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1978, voir l'Index des noms, « Antoine », 386.

En fait, la *Vie d'Antoine*, rédigée par Athanase en 357 à la demande de quelques moines occidentaux rencontrés pendant son exil, n'est pas d'abord un livre d'histoire ; son but est celui de toute biographie antique, qui entend présenter un prototype et ne retient donc de la vie de son héros que ce qui illustrera parfaitement son propos : Athanase écrit en présentant des étapes bien typées pour offrir aux fidèles un modèle dans la progression spirituelle et la perfection chrétienne, à travers une vie solitaire. Cet idéal monastique, dont la vie de Saint Antoine est comme la première expression synthétique, est dans le droit fil de la théologie d'Athanase[9].

Antoine[10], né aux alentours de 251 en Moyenne Égypte, fils d'une famille noble chrétienne, avec qui il fréquentait l'église et écoutait la parole de Dieu, refusait toute fréquentation avec les autres enfants, et ne voulait pas apprendre les lettres[11]. Vers 270, la mort de ses parents le chargea de la responsabilité de sa petite sœur. Un jour, il entendit la lecture d'un passage de l'Évangile qui le frappa profondément : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et viens, suis-moi, et tu auras un trésor dans les cieux[12] ». De retour chez lui, Antoine distribua

[9] Cf. L. BOUYER, *La vie de Saint Antoine*, 1-4.

[10] Cf. aussi sur la vie de Saint Antoine : E. AMELINEAU, « Saint Antoine et les commencements du monachisme chrétien en Égypte », dans *RHR* 65 (1912) 16-78 ; G. BARDY, « Antoine », dans *DS*, t. I, Paris (Beauchesne) 1937, col. 702-708 ; E. BETTENCOURT, « L'idéal religieux de Saint Antoine et son actualité », dans *Antonius Magnus Eremita*, *SA* 38, Roma (Pontificio S. Anselmo) 1956, 45-65 ; G. GOUILLEAU, « La liberté d'Antoine », dans *SA* 70, 1977, 13-40 ; J. DANIELOU, « Les démons dans l'air dans la vie d'Antoine », *SA* 38, 136-147 ; Saint Antoine, *Lettres*, intro. par A. LOUF, trad. par les moines du Mont des Cars, *SO* 19, Bégrolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1976, *passim* ; cf. aussi, M. AL-MASKINE, *Saint Antoine ascète selon l'Évangile*, *SO* 57, Bégrolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1993, *passim* ; L. BROTTIER, « Antoine l'Ermite », dans *REA* 43 (1997) 15-39.

[11] *VA* 1, 2.

[12] Mt 6, 34 ; *VA* 2, 3.

ses biens aux pauvres, ne réservant qu'une petite somme pour sa sœur[13], mais, frappé par un autre passage de l'Évangile, « Ne vous mettez pas en peine du lendemain[14] », Antoine donna aussi ce qui lui restait, confia sa sœur à des femmes pieuses et choisit de vivre dans la solitude sa vocation, aux alentours de 276[15].

L'amour de l'Écriture Sainte est l'une des vertus qu'Antoine a vu pratiquer par ses devanciers et qu'il souhaitera développer prioritairement chez ses disciples[16] ; ainsi, Athanase identifie l'ascèse monastique à l'accomplissement des commandements divins[17].

Antoine commença par demeurer à proximité de son village natal, en vivant en ascète. Après quoi, se sentant appelé à une solitude plus grande, il passa le Nil et trouva, dans les montagnes de la rive droite, les ruines d'un fortin : il en fit sa demeure où il passa toute son existence, dans des mortifications qui attiraient des disciples qui voulaient imiter sa manière de vivre.

Selon la Vie d'Antoine[18], les démons ne laissaient pas Antoine dans sa solitude ; ils continuèrent de l'attaquer, mais Antoine, plein de foi et de confiance en Dieu, échappa à toutes ces tentations.

Il était le père spirituel non seulement des moines, mais aussi des gens qui lui rendaient visite à la montagne[19] ; il les encourageait, les conseillait et guérissait les malades parmi eux. Son isolement ne le coupait

[13] *VA* 2, 4-5.
[14] Mt 6, 34.
[15] *VA* 3, 1.
[16] *VA* 4, 1 ; 44, 2.
[17] Cf. *VA* 26, 4 ; 27, 1.
[18] *VA* 52-53.
[19] Cf. *VA* 49-55.

pas de ses relations avec les autres, mais était surtout une attitude intérieure : « Si tu veux vraiment être ermite, va dans le désert intérieur » ; c'est la voix d'en-haut qui disait cela à Saint Antoine quand il décida de fuir la foule et d'aller en haute Thébaïde[20].

De sa montagne, il savait bien sortir pour servir les autres comme on vient de le dire. De même, il les exhortait à ne rien préférer de ce qui est dans le monde à l'amour du Christ[21]. Antoine se fit aussi le défenseur de la foi orthodoxe, en mettant en garde contre les ariens et les mélétiens[22]. Sa réputation fut grande au point que même les empereurs lui écrivaient. Il mourut en 356 après avoir annoncé à l'avance sa mort, à l'âge de 105 ans.

On se demande quelles sont les occupations et les préoccupations de cette vie nouvelle qu'Antoine a embrassée.

En effet, la vie monastique originelle comme Saint Antoine l'a, non pas créée mais reçue, est un composé triparti, de travail manuel[23], d'oraison perpétuelle[24] et d'incessante méditation de la Bible[25]. Et, si Antoine travaille et prie toujours, c'est parce que, attentif à la parole de Dieu dans les Écritures, il en reçoit des incitations au travail et à l'oraison[26]. De là on voit, tout de même, que sa vocation ou sa conversion monastique ne répond pas à autre chose qu'à l'idéal de la vie chrétienne intégrale[27], voire l'Évangile. Cet idéal comporte un progrès continuel : comme l'écrit Bouyer, « le progrès

[20] *VA* 49, 7-50.
[21] *VA* 14.
[22] *VA* 68.
[23] 2Th 3, 10.
[24] 1Th 5, 17.
[25] 1Tm 4, 13 et cf. *VA* 3, 6-7.
[26] ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Antoine le grand, Père des moines*, trad. B. LAVAUD, prés. A. DE VOGUË, Paris (Cerf) 1989, XII.
[27] Cf. L. BOUYER, *La vie de Saint Antoine*, 55.

spirituel va se révéler comme le résultat d'un combat sans relâche[28] ». De l'abandon au travail manuel, à l'oraison et à la lecture, puis, par la suite, aux veilles, aux jeûnes et aux austérités, toutes ces vertus sont attribuées à notre héros Antoine, qui imitait ses « prédécesseurs », tout en formant ses disciples, outre le Christ, Job, Ezéchiel, Isaïe et l'Apôtre Paul.

Par conséquent, Saint Antoine présente le désert comme un moyen et non pas comme une fin, car le désert a comme rôle la rupture avec une manière de vivre dans le monde, pour réaliser une union plus intime avec le Seigneur.

« L'histoire d'Antoine se déroule comme une progression ininterrompue, une marche triomphale sans revers ni retour[29] » qui fait de lui le prototype des solitaires.

Antoine participait à la vie de ses disciples, qui était, en quelque sorte, une vie commune, avant d'inaugurer la vie érémitique[30]. Par là, se justifie, dans une certaine mesure, l'assertion de Jean Cassien selon laquelle les premiers ermites sont sortis des « cœnobia[31] ».

Athanase nous décrit comment Antoine a débuté dans l'ascèse et il déclare que sa vie peut servir de modèle aux moines pour leur ascèse[32]. Donc, aux yeux de l'évêque d'Alexandrie et de beaucoup d'autres pères, le monachisme est essentiellement ascétique par sa recherche de perfection,

---

[28] Cf. L. BOUYER, *La vie de Saint Antoine*, 59.
[29] A. DE VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, t. I, 23.
[30] Cf. V. DESPREZ, *Le monachisme primitif,* 155s ; cf. aussi, A. GUILLAUMONT, « Monachisme et éthique judéo-chrétienne », dans *Aux origines du monachisme chrétien, SO* 30, Bégrolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1979, 47s.
[31] JEAN CASSIEN, *Conférences* (XVIII-XXIV), intro., texte latin, trad. et notes par Dom E. PICHERY, *SC* 64, Paris (Cerf) 1959, 18, 6, 1-2 ; cf. aussi, SULPICE SEVERE, *Gallus, Dialogues sur les « vertus »*, intro. texte critique, trad et notes, J. FONTAINE, *SC* 510, Paris (Cerf) 2006, Liv. I, 10, 141-145.
[32] Cf. Prol. *VA* 1-3.

qui se fait en vue de Dieu et de son service, afin de s'unir à lui. Cette recherche a pour effets propres la connaissance surnaturelle, le discernement des esprits et la contemplation[33].

En dehors même des textes qui nous renseignent sur ces débuts du monachisme, on trouve une preuve du rôle primordial joué par l'Égypte dans l'espèce d'engouement pour les voyages qui, à partir du IV^e^ siècle, s'organisent et amènent dans la vallée du Nil d'innombrables pèlerins venus de partout, de Palestine, de Rome, de Gaule, d'Asie mineure, de Perse et de Mésopotamie[34]. Par conséquent, on peut considérer l'Égypte comme le deuxième lieu saint après Jérusalem et les lieux témoins de la vie du Christ, et on peut l'appeler ainsi la seconde Terre Sainte[35].

Les pèlerins et voyageurs du IV^e^ siècle sont ceux qui ont recueilli les dits et les gestes des saintes personnes qu'ils ont rencontrées, sont ceux qui ont produit une abondante littérature spirituelle et hagiographique. Leurs récits nous font pénétrer dans l'une des plus captivantes aventures spirituelles de l'humanité, qui a imprégné toute la mentalité du Moyen-Âge tant en Orient qu'en Occident[36].

Des écrits sur ces groupes de solitaires apparaissent en différentes régions de l'Égypte dans les premières années du IV^e^ siècle[37] : l'*Histoire des moines d'Égypte*, nous décrit quelques visages de ces anachorètes, rencontrés par des moines palestiniens en voyage en Égypte (394), ainsi que l'*Histoire lausiaque* de Pallade d'Hélénopolis publiée en 419-420 et les

[33] Cf. *VA* 22, 3 (discernement) ; 34, 1-3 (clairvoyance) ; 66, 8 (contemplation).
[34] J. LEROY, *Moines et monastères du Proche-Orient*, Paris (Horizons de France) 1958, 33.
[35] *Ibid*., 34.
[36] Cf. la vue d'ensemble du cours de M. SHERIDAN, « Storia del monachesimo egiziano fino al 640 », n^o^ 54130 donné au *Pontificio Ateneo Sant'Anselmo*, Roma 2006, *passim*.
[37] Cf. *Ibid*.

diverses collections d'*Apophtegmes des Pères*[38], tandis que l'un des initiateurs du monachisme occidental, Jean Cassien, s'est inspiré de ses connaissances du monachisme égyptien dans ses « Conférences » et « Institutions »[39].

Trois régions de l'Égypte connaissent une implantation érémitique très forte : *Nitrie, les Kellia, Scété*, qui sont parfois confondues par les historiens anciens. La première est la « montagne de Nitrie », où, entre 320-330, Amoun, originaire du Delta, se construit une cellule, et, où, à cause de sa réputation de sainteté, il attira plusieurs disciples[40]. La deuxième, s'appelle les *Kellia*[41] ou « cellules », où s'en vont vivre les personnes qui désirent la solitude[42]. Le troisième lieu, c'est *Scété*[43], « le plus grand désert », avec Macaire le Grand, qui posséda le rôle de père spirituel. Toute cette région devient un immense lieu de vie érémitique où s'introduit l'idéal de la vie d'Antoine. Il y avait toujours le stade de l'anachorétisme, mais certains menaient une vie semi-érémitique et les solitaires de cette région, qui vivaient isolés en cellules, se réunissaient pour des entretiens spirituels,

[38] Cf. *Les Apophtegmes des Pères,* intro., trad. française et texte critique par J-C. GUY, *SC* 387, 474, 498, Paris (Cerf) 1993, 2003, 2005, *passim* ; cf. aussi, R. DRAGUET, *Les Pères du désert*, Paris (PLON) 1949, *passim* ; *Les sentences des Pères du désert*, série alphabétique, trad et prés. par L. REGNAULT, SOLESMES 1981, *passim* ; cf. aussi, J.-C. GUY, *Les apophtegmes des Pères du désert*, *SO* 1, *passim* ; voir *supra*, 26, note 8.

[39] Cf. A. DE VOGÜE, *Regards sur le monachisme des premiers siècles*, 4-6.

[40] L'un des premiers de ces disciples fut Pambo, cf. PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausiaque*, intro., trad. et notes du N. MOLINIER, *SO* 75, Bégrolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1999, 10 ; cf. aussi V. DESPREZ, *Le monachisme primitif,* 277-278.

[41] Cf. V. DESPREZ, *Ibid*., 278- 283.

[42] Macaire d'Alexandrin y demeure de 335 à 394 et Évagre Le Pontique de 383 à 399 ; *Ibid*., 279-280.

[43] Cf. V. DESPREZ, *Le monachisme primitif,* 283-286.

mais aussi, le samedi et le dimanche, pour une double Eucharistie et un repas d'agape[44].

Les trois dernières décennies du IV^e^ siècle constituent l'âge d'or de Nitrie et Scété, marqué par les prises de position anti-origénistes. Au V^e^ siècle, Scété fut à plusieurs reprises l'objet d'incursions et de razzias de nomades (407-408/434) ; en ces occasions, beaucoup de moines furent tués[45].

Ce fut pareillement en Égypte qu'apparut une nouvelle forme de monachisme, dont l'initiateur aurait été Saint Pacôme : une vie cénobitique[46] proprement dite, caractérisée par le regroupement de moines ou de moniales[47], formant une communauté qui peut bien être comparée à ce que nous appelons aujourd'hui un Ordre monastique, pour mener une vie communautaire et liturgique[48], sur le modèle ecclésial, avec, à sa tête, un Supérieur général qui passe d'un monastère à l'autre et en nomme les supérieurs. À la mort de Pacôme en 346, il existait neuf monastères d'hommes (Tabennèse, Phbôou, trois monastères près d'Akhamim-Panoplis, Teveu-Thbeou, Pikhnoum, les deux monastères qui s'unissent aux

[44] Cf. V. DESPREZ, *Le monachisme primitif,* 277.
[45] *Ibid*., 285-286.
[46] Cf. *Ibid*., C. VI, « Le cénobitisme pachomien », 211-268 ; cf. aussi, P. DESEILLE, *L'esprit du monachisme pachômien,* dans *Pachomiana latina,* sous la direction des moines de Solesmes, *SO* 2, Bégrolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1968, passim ; A. DE VOGÜE, *De Saint Pacôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts,* Rome (Studia Anselmiana) 1996, 36.
[47] Cf. ATHANASE, *Lettre aux vierges,* éd. J. Lebon, « *Athanasiana Syriaca. II.* Une lettre attribuée à Saint Athanase d'Alexandrie », (date de 350 environ) *Le Muséon* 41 (1928) 170-188.
[48] Les pratiques liturgiques paraissent varier selon les monastères ; cf. *Historia monachorum in Aegypto*: éd. critique du texte grec et trad. annotés par A. J. FESTUGIERE, Bruxelles (sociétés des Bollandistes) 1971, C. VIII ; cf. aussi sur l'office monastique R. TAFT, *La liturgia delle ore in oriente e occidente,* Roma (Lipa) 2001, 84-104.

Pacômiens) et deux monastères de femmes (Phbôou et Tsiminé) qui se réclament de sa direction[49].

La vie communautaire se traduit par une mise en commun de tous les biens, par un esprit d'obéissance et de service mutuel, ainsi que par l'établissement de règles destinées à tout organiser. Ce nouvel aspect du monachisme du IV^e^ siècle fut conçu par Saint Pacôme[50], le premier à organiser, de manière systématique, la vie commune des moines, pour regrouper les ascètes de la Thébaïde dans des monastères[51]. Né vers 292 en Thébaïde, il se convertit après 312, et érigea le premier monastère cénobitique au début du V^e^ siècle, non loin de Tabennèse. Saint Pacôme a voulu, par cette nouvelle forme de vie monastique, introduire un équilibre significatif dans la vie ascétique par la vie commune. Sa règle devient le cadre juridique qui gouverne l'existence quotidienne des frères. En plus de sa règle, on possède de lui des lettres et des discours[52] adressés aux

[49] En ce qui concerne le monachisme féminin voir *infra* le chapitre 1.6, « La place du monachisme féminin dans le monachisme ancien », de cette 1^ère^ partie, 65-70.

[50] De nombreuses vies de Saint Pacôme nous sont parvenues en diverses langues, grecque, latine, copte, syriaque, arabe, etc. cf. *La vie de Saint Pacôme, selon la tradition copte*, trad. du copte par A. VEILLEUX, *SO* 38, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1984 ; cf. aussi A. J. FESTUGIERE, *La première vie grecque de Saint Pacôme*, intro. et trad. par les moines d'Orient IV/2, Paris (Cerf) 1965 ; H. BACHT, « Pachôme », dans *DS*, t. XII[1], 1984, col. 7-16.

[51] G. TROUPEAU, « Églises et Chrétiens dans l'Orient musulman », dans *Histoire du Christianisme, évêques, moines et empereurs* (610-1054), t. IV, Paris (Desclée) 1993, 431.

[52] Cf. PACHOMIUS, *Pachomiana latina : règle et épîtres de s. Pachôme*, épître de s. Théodore et «Liber» de s. Orsiesius, texte latin de s. Jérôme ; édité par A. BOON, Louvain (Revue d'Histoire Ecclésiastique) 1932, *passim*. In appendice : la Règle de Saint Pachôme : fragments coptes et excerpta grecs, éditée par L. TH. Lefort. Texte en latin, copte, français et allemand. Cf. aussi, PACHOMIUS, *Œuvres de Saint Pacôme et de ses disciples*, éditées par L. Th. LEFORT, *CSCO* 159-160, Louvain (Imp. Orientaliste L. Dubercq) 1956, *passim*.

supérieurs de ses monastères et le testament spirituel de son deuxième successeur, Horsièse[53].

Dans cette nouvelle vie organisée, l'obéissance au supérieur prend une valeur fondamentale et Pacôme en fait la vertu principale du moine[54].

Mort en 347, dix ans avant Saint Antoine, Pacôme reste le père du monachisme cénobitique qu'il a su porter d'emblée vers l'une de ses plus hautes réalisations[55]. Méditation constante de la Parole de Dieu, vie fraternelle intense assumant aussi bien la vie liturgique que le travail manuel : telles sont les grandes caractéristiques du mode de vie inaugurée par Pacôme à la lumière de l'Évangile et de l'expérience des premiers ascètes qui l'ont précédé.

Grâce au zèle de Schnoudi[56], disciple de Saint Pacôme, le cénobitisme connut un tel succès qu'il finit par supplanter l'érémitisme dans les monastères égyptiens[57] et puis s'étendit sous différentes formes partout dans la chrétienté.

Nombreux sont alors les visiteurs de l'Égypte, venant de l'Orient et de l'Occident, qui ont décrit la vie monastique et les héros de cette terre.

---

[53] Cf. J. VERGOTE, « La valeur des vies grecques et coptes de Saint Pacôme », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 8 (1977) 175-186.
[54] P. MARAVAL, « Le monachisme oriental », 727.
[55] Cf. V. DESPREZ, *Le monachisme primitif,* 213.
[56] Cf. E. AMELINEAU, *Les moines égyptiens, vie de Schnoudi*, Paris (Ernest Leroux) 1889, *passim*.
[57] G. TROUPEAU, « Églises et Chrétiens dans l'Orient musulman », 431 ; sur les monastères coptes, cf. J. LEROY, *Moines et monastères du Proche-Orient*, Paris (Horizons de France) 1958, 31-62 ; cf. aussi, H. LECLERCQ, « Scété » dans *DACL,* t. XV, col. 994-1002, et « Shenout », *Ibid*., col. 1003-1008.

Parmi ces pèlerins, citons Mélanie l'Ancienne, Égérie, Paula et Jérôme, Poemenia, Postumianus et tant d'autres[58].

1.2. Le monachisme palestinien

En Palestine, où est né le christianisme, de nombreux ermites se regroupent selon un mode semi-anachorétique, semi-cénobitique, comme dans la montagne de Nitrie en Égypte. La pèlerine Égérie[59] nous décrit, dans le Journal de son voyage, l'existence de nombreux ermitages individuels et de quatre églises auprès desquelles se rassemblent les moines : « Le samedi soir, nous nous sommes engagés dans la montagne et nous sommes arrivés à des ermitages ; les moines qui y demeuraient nous ont reçus de manière très hospitalière[60] remplissant à notre égard tous les devoirs de l'hospitalité. Il y a là une église avec un prêtre […]. Nous avions atteint la porte de cette église, voici que vint à notre rencontre, arrivant de son ermitage, le prêtre qui était chargé de cette église, un vieillard bien conservé, moine depuis son jeune âge et comme ils disent « ascetis » ascète, bref un homme digne d'être en ce lieu[61] ».

« Il nous fallait faire le tour de tous les lieux saints et visiter tous les ermitages qui étaient là, et donc sortir à l'extrémité de la vallée […] parce

[58] Cf. la vue d'ensemble du cours de M. SHERIDAN, « Storia del monachesimo egiziano fino al 640 », *passim* ; V. DESPREZ, *Le monachisme primitif*, 506-507.
[59] Cf. ÉGERIE, *Journal de voyage*, text. et trad. par P. MARAVAL, *SC* 296, Paris (Cerf) 1982 ; pour la vie et l'œuvre d'Égérie voir l'intro. de P. MARAVAL, *Ibid*., 15-39.
[60] L'affabilité de la réception par les moines est conforme à la tradition monastique de l'hospitalité. Cf. sur ce thème, P. MIQUEL, « Hospitalité », dans *DS*, t. VII[1], col. 815-818.
[61] Cf. ÉGERIE, *Journal de voyage*, *SC* 296, §3,1.4, p. 131-133.

qu'il s'y trouvait de nombreux ermitages de saints hommes et une église[62] à l'endroit où est le buisson […] »[63].

Il y a deux manifestations du phénomène monastique en Palestine : la première est de caractère solitaire, on la connaît à travers Chariton, le pèlerin venu d'Asie Mineure en 330, qui attira plusieurs disciples, ce qui le conduira à fonder trois « laures[64] » dans cette région[65]. La seconde est celle représentée par une nouvelle « laure » avec le pèlerin de Mélitène, Euthyme, qui la fonda vers 411 dans le même désert, et qui s'accompagne d'un monastère où on menait une vie commune, « Koinobion[66] ».

L'union de ces deux types, vie solitaire et vie commune, est considérée comme la base du monachisme palestinien, systématisé à l'époque de Sabas, successeur d'Euthyme. De la sorte, le moine doit commencer par la vie cénobitique, pour passer ensuite au régime semi-anachorétique de la laure, qu'il quitte parfois pour la vie solitaire, érémitique[67].

Plusieurs personnes ont été attirées par la vie monastique palestinienne et ont voulu fonder des monastères dans cette zone : Mélanie l'ancienne, dame romaine, veuve, qui quitte sa cité pour aller en pèlerinage vers 380 sur le mont des Oliviers et y établit un monastère de femmes

[62] C'est la quatrième fois qu'Égérie assimile une église qu'elle visite en Palestine au Buisson ardent du Mont-Sinaï.
[63] ÉGERIE, *Journal de voyage*, 4, 4-6.
[64] Ce terme désigne en Palestine les établissements monastiques où les moines vivent dans des cellules isolées durant la semaine, mais se rassemblent à la fin de la semaine dans des bâtiments centraux où se trouve une Église.
[65] Pharan, Douka dans le désert de Jéricho et Souka près de Bethléem.
[66] CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie d'Euthyme*, éd. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis* (Texte und Untersuchungen 49/2), Leipzig 1939, 5-85.
[67] P. MARAVAL, « Le monachisme oriental », 731.

qu'elle dirige et un monastère d'hommes que dirige Rufin[68] ; également, Paula, la fille d'une noble famille romaine, quitta Rome pour Bethléem où elle fonda en 386 un monastère double, celui des hommes étant dirigé par Jérôme[69].

D'autres monastères se créent à partir du V^e^ siècle et dans divers lieux; à titre d'exemple : les monastères de Jéricho, de Bethléem, etc. On rencontre, dans d'autres régions, des ascètes vivants dans des cellules privées, et, parmi eux, le moine Hilarion, originaire de Tabath près de Gaza, qui avait vécu et connu le monachisme égyptien avec Saint Antoine[70]. Il revint dans son pays d'origine en 306, pour s'installer dans la région de Maïouma où venaient chez lui de toutes parts les disciples qui se répandirent par la suite dans la région qui va de la Méditerranée au désert de Cadès. Saint Hilarion fut le grand propagateur de la vie monastique en Palestine[71] et dans l'île de Chypre. Dans la biographie que Jérôme lui a consacrée, il est considéré comme le « père du monachisme palestinien[72] ».

1.3. Le monachisme cappadocien

Les Cappadociens aussi connaissaient deux types de monachisme : le monachisme anachorétique ou semi-anachorétique, et le monachisme cénobitique, dont Saint Basile de Césarée fut le fondateur, après le voyage

[68] Cf. PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausiaque*, intro., trad. et notes de N. MOLINIER, *SO* 75, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1999, 46, 5 ; cf. aussi HIERONIMUS (JEROME), *Epistulae, The letters of Saint Jerome*, translated by C. C. MIEROW, intro. and notes by T. C. LAWLER, Westminster-Maryland (Newman Press) 1963, *Letter* 4, 2.

[69] Cf. JEROME, *Lettre* 108, 14 et 20 ; F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, vol. I, Paris (É. Champion) 1922, 127-129.

[70] Cf. P. MARAVAL, « Le monachisme oriental », 731-732.

[71] *Ibid.*

[72] Cf. HIERONYMUS, *Vita Hilarionis*, *PL* 23, Paris (Migne) 1845, col. 29-53 ; cf. aussi, Id., *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, intro. par P. LECLERCQ, E. M. MORALES, A. DE VOGÜE, texte écrit E. M. MORALES, trad. P. LECLERCQ, notes de la trad. E. M. MORALES et P. LECLERCQ, *SC* 508, Paris (Cerf) 2007, 212-299.

qu'il entreprit en Égypte, depuis la Libye jusqu'à la Thébaïde, en vue d'étudier les institutions pacômiennes, ce qui lui ouvrit des horizons nouveaux[73].

Comme le monachisme pacômien, le monachisme basilien s'inspirait du semi-anachorétisme pour l'ascèse et l'éloignement du monde, mais en les transposant à une communauté. Son originalité est dans sa conception de la vie ascétique communautaire, qu'il considère comme une fraternité[74].

Pour signaler l'originalité de la théorie basilienne de la vie ascétique, Pierre Humberclaude estime que Basile a réalisé le désert dans la ville et qu'il a pu assurer à ses fraternités une vie solitaire au milieu d'une vie commune et des charges sociales[75]. Jean Gribomont, de son côté, ajuste et corrige l'idée de Humbertclaude en affirmant l'antériorité de Basile par rapport aux diverses formules monastiques. En effet, Basile ne choisit pas une formule monastique pour ses fraternités ; au contraire, il prépare et fonde toute formule possible de vie ascétique. C'est ce qui fait de ses écrits ascétiques une étape incontournable de l'histoire de l'évolution de la vie monastique[76].

Selon Grégoire de Nazianze, Basile est parvenu à fusionner deux types d'ascétisme auxquels étaient initiés ceux qui se présentaient pour entreprendre la vie monastique dès leur première retraite dans le Pont : un

---

[73] Cf. pour cette partie V. DESPREZ, *Le monachisme primitif*, « Saint Basile de Césarée et les fraternités de Cappadoce », 347-367.
[74] Cf. V. DESPREZ, *Le monachisme primitif*, 351.
[75] P. HUMBRETCLAUDE, *La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée*, Paris (Beauchesne) 1932, 218-222.
[76] Cf. J. GRIBOMONT, *Saint Basile, Évangile et Église*, vol. II, *SO* 36, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1984, 361.

ascétisme dit solitaire et un autre plus engagé dans le monde. De ces deux types, conjugués harmonieusement, Basile a su créer un troisième, le type cénobitique.

Quel est l'idéal de cette vie cénobitique organisée par Basile?

L'idéal cénobitique basilien est basé sur l'observance de tous les commandements du Seigneur. C'est pour cela que l'homme quitte le monde en suivant son désir de s'unir à Dieu et d'accomplir parfaitement tous les commandements résumés par l'amour de Dieu et du prochain, à travers une vie cénobitique-ascétique. C'est en communion avec tous ses frères cénobites que l'ascète cherche à accomplir les commandements, par l'obéissance mutuelle, par la correction fraternelle, qui permettent de faire de tous les membres un seul corps dans le Christ et qui assure l'équilibre de l'obéissance, car le corps est tenu à un échange d'obéissance entre ses différents membres.

En somme, l'obéissance de Basile n'est pas une obligation, mais un choix mystique, une volonté libre, un progrès dans la perfection. Nous considérons alors que Basile a fondé l'obéissance sur le renoncement à la volonté propre et sur l'application des commandements de Dieu. On peut reconnaître ces idées fondamentales dans son *Ascéticon*[77] et dans l'ensemble des Règles dites Grandes et Petites, qui se présentent sous forme de questions et de réponses.

[77] L'*Ascéticon* de Basile a été repensé à plusieurs reprises : on distingue le petit *Ascéticon*, écrit vers 362 et le *Grand Ascéticon*, écrit probablement vers 370 ; cf. Saint Basile, *Les Règles monastiques*, intro. et trad. L. LEBE, Maredsous, 1969, *passim* ; cf. aussi, *Dans la tradition basilienne. Les Constitutions ascétiques, l'Admonition à un fils spirituel et autres écrits*, prés., trad. et notes par J.-M. BAGUENARD, *SO* 58, Bégrolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1994, 75-288.

Les règles basiliennes furent élaborées pour encadrer un mouvement ascétique peu organisé et pour décrire l'idéal ascétique du désert et de la vie communautaire, mais ces règles sont devenues comme un guide spirituel pour toute communauté et tout moine[78]. Le monachisme basilien a eu un grand charisme en Orient jusqu'à nos jours.

Saint Basile se déclare contre la supériorité théorique de la vie érémitique sur la vie cénobitique[79]. Il établit comme principe que les moines s'efforceraient de faire du bien au peuple, par des œuvres de charité : hôpitaux, hospices, orphelinat, etc., en assumant toutes les responsabilités requises pour rendre les services nécessaires.

Le temps des moines était alors divisé entre la prière, le travail et la lecture de la Sainte Écriture, en valorisant le principe du travail.

Ce qui frappe dans le monachisme basilien, c'est que son institution apporte un nouvel adoucissement aux austérités anachorétiques[80], en attribuant au supérieur un rôle plus paternel et en entraînant un amoindrissement de l'individualité du moine, tout en laissant, cependant, à la vie anachorétique toute son ampleur.

---

[78] Pour cette partie, cf. P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée*, Paris (Beauchesne) 1932 *passim* ; cf. aussi B. GAIN, *L'Église de Cappadoce au IV^e^ siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée*, Rome (*OCA* 225) 1985, *passim* ; J.-R. POUCHET, « L'expérience, le rayonnement et l'originalité ascétique de Saint Basile. Histoire et actualité », dans *CCist* 54 (1992) 43-65 ; Id., « Basile et la tradition monastique », dans *CCist* 60 (1998) 126-148.

[79] Cf. H. LECLERCQ, « Monachisme / La fondation de Saint Basile » dans *DACL*, t. XI[2], col. 1818.

[80] *Ibid*., col. 1819.

1.4. Le monachisme syriaque d'après Aphraate et Ephrem

On ne connaît pas l'origine du monachisme du monde syriaque et les relations qu'il eut avec les autres traditions, c'est-à-dire les traditions égyptienne et cappadocienne. Certainement, le monachisme syriaque a subi des influences : on découvre un grand nombre d'écrits monastiques relatifs aux dites traditions, traduits en syriaque : la vie de Saint Antoine, l'*Histoire Lausiaque*, les Apophtegmes, les vies des Saints, les écrits d'Évagre, de Basile, de Marc le Moine, de Marcien, le corpus dionysien[1].

Les historiens placent les débuts du monachisme syriaque entre le III^e^ et le IV^e^ siècles, et ceci grâce aux écrits d'Aphraate[2], « le sage persan[3] », et d'Ephrem[4], « le soleil des syriaques », comme le nomme Bar Hebraeus, et grâce au « Livre des degrés » (*Ktabā dmašqata*, Liber Graduum)[5].

---

[1] Cf. S. BROCK, « Le monachisme syriaque : histoire et spiritualité », dans *Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque V, Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église* II^e^ - début VII^e^ siècle, vol. I, Liban (CERP) 1998, 24-26.

[2] APHRAATE nous a laissé « les Éxposés » : cf. I. HAUSHERR, « Aphraate », dans *DS*, t. I, 1937, col. 746-752. L'édition de ses œuvres a été établie par J. PARISOT, *Aphraatis sapientis Persae Demonstationes*, dans *PS* I^1-2^, Paris 1894 et 1907. Cf. aussi APHRAATE LE SAGE PERSAN, *Les Exposés*, trad. française et intro. par M.-J. PIERRE, *SC* 349 / 359, Paris (Cerf) 1988 et 1989, *intro*, 33-70.

[3] Aphraate est un nom persan, adapté en syriaque : Ferhad signifie « perspicace ». Il était traduit par l'appellation le « Sage Persan ». Cf. M.-J. PIERRE, dans *Les Exposés*, 33-37.

[4] Pour Saint Ephrem en général cf. I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia Syriaca, Altera editio emendata et aucta*¸Romae (PIO) 1965, 56- 83. Cf. aussi S. BROCK, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Moran Etho Series 9, Kottayam (St. Ephrem Ecumenical Research Institute-SEERI) 1997, 22-27 ; C. ÉMEREAU, *St Éphrem le Syrien, Son œuvre littéraire grecque*, Paris (Maison de la bonne presse) 1918 ; S. H. GRIFFITH, « Images of Ephrem : The Syrian holy Man and his Church », *Traditio* XLV, 1989-1990, 7-33 ; J. AMAR, « Byzantine ascetic monachism and greek bias in the Vita tradition of Ephrem the Syrian », dans *OCP* 58 (1992) 123-156 ; B. OUTTIER, « Saint Ephrem d'après ses biographies et ses œuvres », dans *PO* I-II (1973) 11-33 ; M. RONCAGLIA, « Essai de bibliographie sur Saint Ephrem », dans *PO* I-II (1973) 343-370.

[5] Voir *supra*, 5.

Avant le IV^e^ siècle, il y avait des formes diverses de vie consacrée. Les écrits susmentionnés nous disent qu'aux III^e^ – IV^e^ siècles vivaient en Mésopotamie, autour d'Édesse, ceux qui se dénommaient « Fils et Filles du Pacte[6] », *bnāy* et *bnāt qyāma,* qui constituèrent un Ordre de type ascétique, composé de célibataires, hommes et femmes, qui faisaient des vœux lors de leur baptême et probablement le vœu de virginité[7].

Ce pré-monachisme des « fils et filles du Pacte », *bnāy et bnāt qyāma*, se manifestait en deux modes : ceux qui menaient une vie commune, avec des autres membres du groupe, et ceux qui restaient dans leur maison familiale. Ce qui est évident, c'est qu'ils ne se retiraient pas dans le désert mais, par contre, ils restaient dans les villes, au milieu de la société.

Quelle est l'identité et l'origine de ces groupes religieux[8]?

L'origine de ce groupe ascétique est difficile à comprendre, car on peut trouver des interprétations très diverses, voire opposées selon les historiens et les écrivains.

Nombreux sont les chercheurs qui se sont occupés de l'identité de cette institution qui fait partie de l'Église syriaque, mais aucune étude du premier ascétisme ne peut être envisagée sans prendre en compte les textes

[6] Qyama = Alliance, pacte, vœu, résurrection, station (éveillé-debout : la *station* des anges qui ne dorment jamais) etc. ; cf. M.-J. PIERRE, *Introduction à Aphraate le sage persan*, dans *Exposés* I, *SC* 349, 98-111 ; S. JARGY, « Les *fils et filles du Pacte*, dans la littérature monastique syriaque », dans *OCP* 17 (1951) 304-320.

[7] La raison de ce vœu de virginité est que le baptême est vu comme une deuxième naissance à la vie d'innocence de nos premiers parents dans l'Eden avant la chute et à la vie spiritualisée des ressuscités.

[8] Pour ce thème nous nous rapportons à l'article de G. NEDUNGATT, « The Covenanters of the Early Syriac Speaking Church », dans *OCP* 39 (1973) 191-215 ; cf. aussi, E. TABE, « Les Bnay wa Bnoth Qyomo », dans *Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque V, Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église* II^e^ - début VII^e^ siècle, vol. I, Liban (CERP) 1998, 55-60.

fondamentaux d'Aphraate et d'Éphrem, qui sont considérés comme des documents de base pour le monachisme syriaque des premiers temps.

Dans l'introduction à son édition des « Démonstrations » d'Aphraate, Parisot considère les *Bnāy* et *bnāt qyāma* comme des personnes consacrées à Dieu[9]. Cependant Burkitt, qui a fait la première étude moderne sur les *bnāy* et *bnāt qyāma*, contredit Parisot car selon lui les *Bnāy* et *Bnāt qyāma* ne sont pas des moines mais simplement des laïcs baptisés de l'Église primitive de langue syriaque[10], les laïcs ne pouvant, dans les premiers stades du développement de l'Église, être admis au baptême que s'ils étaient prêts à mener une vie de stricte continence et libre de toute activité profane[11]. Le *Qyāma* serait donc l'Église et les *Bnāy qyāma* les membres baptisés de l'Église qui étaient obligatoirement des ascètes[12]. De même, Vööbus pensait que le *qyāma* c'était l'Église originelle, orientée vers l'ascétisme[13], tandis que Beck définit le *qyāma* comme « une sorte d'Église dans l'Église, une Église d'élite[14] », car il considérait que l'alliance est un engagement volontaire au service de Dieu. En se basant sur les textes

---

[9] APHRAATES PERSA, *Demonstrationes*, dans la *Praefatio*, *PS* I, LXV : « *Sed saepius vocantur bnay qyama quod ad litteram sonat filii fœderis, eosque significant qui se Deo ad servandum pactum devoverunt* ».

[10] F. C. BURKITT, *Early Christianity Outside the Roman Empire*, Two lectures delivered at Trinity College, by F. C. BURKITT, Cambridge (University Press) 1899, 124-130 ; Id., *Early Eastern Christianity*, St. Margaret's lectures 1904 on the syriac-speaking Church, United State (Gorgias Press) 2004, 49-54.

[11] F. C. BURKITT, *Early Eastern Christianity*, 129 : « *I believe the B'nai Q'yâmâ were simply the baptized laity of the early Syriac-speaking Church, and that in the earlier stages of* that *Church's development no layman was accepted for baptism unless he was prepared to lead a life of strict continence and freedom from worldly cares* ».

[12] Cf. PH. ESCOLAN, *Monachisme et Église, le monachisme syrien du IV^e^ au VII^e^ siècle*, Paris (Beauchesne) 1999, 29.

[13] Cf. A. VÖÖBUS, « The institution of the Benai Qeiama and Benat Qeiama in the ancient Syrian Church », *Church History* XXX (1961) 19.

[14] E. BECK, *Ascétisme et monachisme chez Saint Ephrem*, *SO 3*, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1958, 289.

d'Aphraate et en utilisant la conception d'Éphrem, Beck suppose que l'expression de *Bnāt et Bnāy qyāma* signifie « catégorie, groupe ». Il en arrive à penser que les *bnāy* et *bnāt qyāma* sont les membres d'une institution pré-monastique, en insistant toutefois sur la connexion étroite de cette dernière avec l'Église hiérarchique[15].

Ainsi, on remarque combien il est difficile de donner une seule définition pour les *bnāy* et *bnāt qyāma*, tant les hypothèses sont variées. D'ailleurs, Nedungatt les définit comme « Fils du mystère » ou « participants au mystère[16] ». Ils sont appelés aussi les « Fils du pacte » ou « les fils de l'alliance », ce terme de fils de l'alliance désignant les membres de l'alliance, qui est la communauté ascétique. Cette communauté ascétique peut, si on adopte la vision d'après laquelle tous les chrétiens se devaient d'embrasser la vie ascétique, se confondre avec l'Église toute entière, et alors ils sont également les « fils de l'Église[17] ».

Nagel, pour sa part, nous présente les *bnāy qyāma* comme les « fils de la résurrection », en reprenant par cette idée l'eschatologie anticipée, puisque les ascètes anticipent la vie de résurrection par leur vie angélique sur cette terre[18], ce qui est bien soulignée dans la théologie des Pères orientaux et spécialement dans la théologie syriaque. Ce dernier auteur considère que les ascètes, qui ont renoncé à la vie conjugale, sont semblables aux anges et vivent déjà comme des ressuscités.

---

[15] *Ibid.*, 276-289.
[16] G. NEDUNGATT, « The Covenanters of the Early Syriac Speaking Church », 203.
[17] PH. ESCOLAN, *Monachisme et Église*, 31.
[18] P. NAGEL, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin (Akademie Verlag) 1966, (TU 95), 43.

Selon Gribomont, « ce groupement ascétique de *bnāy* et *bnāt qyāma* prépare le monachisme organisé[19] », car ils constitueront la forme la plus raisonnable de l'ascétisme oriental, par opposition aux moines gyrovagues, et c'est la raison pour laquelle leur institution aurait survécu, puis évolué en une organisation monastique[20]. Ils formaient ainsi une sorte de confrérie[21] qui assurait la permanence de la liturgie locale, préposée au chant des psaumes et à la lecture de l'Écriture ; ils étaient encore portiers, sacristains, scribes et sages, enseignants et catéchistes[22].

Dans leur ensemble, ces différentes définitions nous aident à comprendre plusieurs aspects de cette communauté ascétique. Elle était essentiellement informelle, sans rien de l'existence réglée qui caractérisait le cénobitisme monastique mais elle jouait, en même temps, un rôle très actif dans les milieux des villes et des villages, en visant toujours à aider les fidèles matériellement et spirituellement[23].

Quant à la figure d'Éphrem, le grand « patron » de l'Église syriaque, nous pouvons dire qu'il est le pionnier de la vie monastique syriaque dans son contexte culturel ; autrement dit, l'ascétisme qu'il représente est purement syriaque, par son esprit, par ses pensées et surtout par sa culture. Cependant, nous ne pouvons parler avec lui d'un monachisme organisé.

---

[19] J. GRIBOMONT, *Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce,* dans *SM* 7 (1965) 16.
[20] J. GRIBOMONT, *Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce*, 17.
[21] Cf. E. BECK, *Ascétisme et monachisme chez Saint Ephrem*, 276 et 280.
[22] Cf. M.-J. PIERRE, *Introduction à Aphraate le sage persan, les Exposés* I, dans *SC* 349, 101.
[23] S. BROCK, *L'œil de lumière, la vision spirituelle de Saint Éphrem*, *SO* 50, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1991, 182.

N'oublions pas, de toute façon, qu'il a exercé sur l'Église syriaque une influence décisive par ses œuvres, en portant sa littérature à son sommet et en visant à la ramener à la vérité évangélique et à l'y confirmer[24].

Né en Mésopotamie vers 306 et élevé à Nisibe dans l'esprit de l'ascétisme primitif, Éphrem était le professeur, le maître du chœur, le conseiller de l'évêque, le poète et l'écrivain qui a suscité l'admiration de ses contemporains. Théologien droit, prudent, équilibré, doux et ferme à la fois[25], il fut le meilleur organisateur de son siècle au niveau de la théologie, de la spiritualité et de la poésie[26]. Éphrem est mort à Édesse en 373[27].

Il est essentiel de mentionner également les caractéristiques de la vie monastique syriaque selon la vision de Saint Ephrem[28], cet ascète de grande réputation, qui donna à son Église des principes impérissables.

La vie syriaque de Saint Éphrem (VI^e^ siècle) et la tradition postérieure l'ont, en général, représenté comme ayant été moine[29]. En effet, si Éphrem n'a jamais été un moine au sens formel du terme, il paraît bien qu'il menait une forme de vie consacrée existant dans le christianisme syriaque, ce que nous pouvons appeler « pré-monachisme » où probablement il avait un rôle de direction[30].

---

[24] Cf. *Ibid*., 7.
[25] Cf. L. LELOIR, « Préface » dans S. BROCK, *L'œil de lumière,* 7 et voir sur *La vie de Saint Éphrem*, 15-17 ; Id., « In Search of Saint Ephrem », dans *Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque XI, Saint Éphrem,* Liban (CERO) 2007, 11-25.
[26] Beaucoup de pièces de Saint Ephrem ont pénétré dans la liturgie syriaque et on les entend chantées dans l'Office quotidien ; dédiées soit au Seigneur, soit à la Vierge Marie, soit aux Saints, elles façonnent l'âme des pieux.
[27] Cf. S. BROCK, « In Search of Saint Ephrem », 13.
[28] Id., *L'œil de lumière*, C. VIII, 155-167.
[29] *Ibid*., 155.
[30] *Ibid*.

Comme Saint Antoine, Éphrem accentue fortement la lutte contre les vices et invite à pratiquer les vertus de chasteté et de pauvreté. Il rejoint Saint Pacôme pour ce qui concerne la vie cénobitique et fraternelle. Il s'accorde avec Saint Basile pour dire que le moine sert son Dieu aussi bien en prêchant le salut aux hommes et en se préoccupant des nécessités des pauvres qu'en pratiquant les vertus dans une vie communautaire de prière et de jeûne. On remarque ainsi le souci de la pastorale ecclésiale qui est de la nature même de l'Église syriaque. Cette vie pastorale ne doit pas empêcher la vie individuelle du moine, l'*īḥīdāyā*. Trois idées fondamentales nous expliquent le terme *īḥīdāyā* (solitaire, singulier, seul, unique, etc.)[31] dans le contexte du pré-monachisme : un esprit unifié ; un cœur non divisé ; un célibataire, non marié[32]. Le moine doit aussi préserver sa clôture intérieure, car il ne peut sortir au service de son peuple s'il ne s'est pas armé des vertus fondamentales de l'état de disciple du Christ : le renoncement, la lutte contre les passions, la pauvreté, la prière perpétuelle, la contemplation.

1.5. Le monachisme syriaque à la lumière de l'« *Histoire des moines de Syrie* » de Théodoret de Cyr

Le témoignage de Théodoret de Cyr (423-460) sur les moines syriaques, souvent personnel et direct[33], ou bien, fondé sur des intermédiaires très proches, confère à son récit une vérité singulière. Pour cela, il nous est impossible de ne pas fouiller dans son *Histoire des moines de Syrie*, l'histoire de la vie chrétienne et du monachisme syriaque, qui nous fera découvrir ce riche patrimoine.

---

[31] Voir *supra*, 4-5 ; *infra*, 593.
[32] Cf. S. BROCK, *L'œil de lumière*, 161.
[33] Cf. THEODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie* I (I-XIII) / II (XIV-XXXI), *SC* 234 / 257, Paris (Cerf) 1977-1979, *passim*. Nous utilisons pour cette œuvre l'abréviation *HR*.

Cette œuvre est composée d'un prologue et de trente chapitres. Les vingt premiers sont consacrés à des ascètes qui étaient déjà morts au moment où l'auteur écrivait ce recueil et les dix derniers concernent des ermites qui étaient encore vivants à cette date.

Presque la moitié des chapitres de cette œuvre sont consacrés à des anachorètes qui ont vécu aux environs de Cyr et que Théodoret a connus durant son épiscopat (423-449).

Dans son prologue, Théodoret déclare qu'il ne parlera que des moines d'Orient, et qu'il traitera des choses qu'il a vues lui-même ou dont il a entendu la narration de témoins oculaires dignes de foi : «C'est vrai qu'il est plus facile de croire ce qu'on voit que ce qu'on entend, mais ce qu'on entend mérite aussi créance si l'on tient compte de la véracité des témoins[34]». De quoi s'agit-il dans ce témoignage que nous considérons comme unique et incontournable pour n'importe quelle étude sur le monachisme syriaque?

L'*Histoire des moines de Syrie* ou *Histoire Philothée* se présente sous la forme d'un recueil de notices sur des ascètes, aussi bien des hommes que des femmes. Théodoret a voulu rassembler, par cette œuvre, les ascètes en « familles » religieuses et indiquer, en partant du fondateur, la succession des higoumènes à la tête des monastères et de leurs filiales, à la manière des auteurs de vies de philosophes, soucieux d'insister sur la continuité d'une tradition. Ainsi, son but était celui d'offrir les portraits les plus représentatifs des personnalités qui illustrèrent le mouvement monastique syriaque[35].

[34] *HR* I, Prol. 1, 126-127.
[35] P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN dans *HR* I, *SC* 234, intro., 13.

« Le souci de vérité, que Théodoret apporte dans la relation des événements, fait de la Philothée un livre de bonne foi, qui voudrait entraîner le lecteur à découvrir la spiritualité profonde des moines et l'action divine qui l'explique[36] ». C'est pour cela que Théodoret ne se préoccupe pas beaucoup de fournir des indications chronologiques systématiques ; par contre, les faits sont généralement datés par rapport aux événements contemporains, politiques ou religieux, et parfois en fonction de la chronologie impériale.

Théodoret fait état de la communauté qu'organisa, à la fin du IV^e^ siècle, le futur évêque de Carrhes, Abrahamès, dans un village du Liban dépendant d'Émèse (Homs) : la population traquée par le fisc avait d'abord pris l'ascète pour patron, puis elle en avait fait son curé[37]. C'est la fondation la plus méridionale sur la carte monastique de l'*Histoire des moines de Syrie* : elle met en évidence le rôle du clergé et des moines dans la vie sociale et économique de la Syrie et dans l'évangélisation d'une région demeurée longtemps païenne. D'ailleurs, l'implantation des ermitages ou des monastères à l'emplacement ou à proximité des anciens lieux de culte a également contribué dans les campagnes à substituer le culte chrétien au culte païen[38].

On connaît deux centres monastiques syriaques importants dans la Syrie Septentrionale : la *Cyrrhestique*, terre d'élection de Saint Maroūn et

[36] *Ibid.*, 29.
[37] *HR* XVII, 3
[38] P. CANIVET dans *Histoire des moines de Syrie selon Théodoret de Cyr*, *SC* 234, 37.

de ses disciples, les hypètres[39] et l'*Apamène* où Théodoret de Cyr (423-460) fut moine avant d'être évêque de Cyr.

L'*Histoire des moines de Syrie* est, en effet, l'unique document rapportant la vie et les vertus des Saints Maroūn et Marcien et de leurs disciples respectifs[40].

Canivet souligne que « Théodoret a voulu offrir un tableau d'ensemble de la vie ascétique, grâce à quelques types représentatifs qui sont aussi des modèles à imiter. C'est comme un programme de sainteté qu'il soumet au lecteur : chacun choisira ce qui s'accorde le mieux à son tempérament et à sa condition[41] ».

Mais on ne saurait considérer cette œuvre comme histoire au sens moderne du mot ; il s'agit plutôt de « documents pour servir à l'histoire[42] ». Ces biographies authentiques ne sont jamais complètes ; elles soulignent surtout des souvenirs, des observations de l'auteur et la variété des choix de vie de la part des moines.

Théodoret glorifie l'anachorétisme le plus restreint et le cénobitisme le plus ouvert : « une pauvreté qui exclut tout travail et se fait une règle de ne vivre que d'aumônes et une pauvreté qui n'accepte rien qu'on n'ait gagné par son travail[43] ».

Le mouvement monastique de l'Apamène a été fondé par les disciples de Marcianos, un ascète de la région de Cyr. Théodoret ne rappelle

---

[39] Cf. P. NAAMAN, *Théodoret de Cyr et le monastère Saint-Maroūn*, Liban (USEK) 1987, VII.
[40] *Ibid*., 39.
[41] P. CANIVET, *Théodoret et le monachisme syrien avant le Concile de Chalcédoine*, dans *Théologie de la vie monastique*, Aubier 1961, 243.
[42] *Ibid*.
[43] *Ibid*.

aucune œuvre littéraire propre à Marcianos, mais il lui attribue une œuvre plus efficace sur le plan de la pratique et de l'ascèse monastique[44]. En effet, Marcianos s'intéressa à la formation des disciples, lesquels à leur tour s'occupèrent d'implanter le monachisme dans l'Apamène[45] : « Très jeune encore, d'une noble famille de Cyrrhus, Marcianos se retira au fond du désert, où il mena une vie solitaire[46]. Plus tard, il accueillit deux disciples, Eusèbe et Agapet. Eusèbe lui succéda dans son ermitage, tandis qu'Agapet fonda à Nikertai[47] près d'Apamée deux monastères dont l'un porta son nom, et l'autre celui du moine Syméon[48] ». C'est l'un de ces monastères d'Apamée que Théodoret avait choisi pour retraite lorsqu'il éprouva l'attrait de la vie monastique.

D'après Libanius, il semble que, jusqu'à ce temps, l'Apamène était demeuré fidèle aux cultes païens[49] ; ces premiers moines donc ont sans doute contribué à christianiser l'Apamène. En outre, les monastères de Nikertai tenaient des positions doctrinales conformes à celles de Théodoret en professant l'attachement au Concile de Chalcédoine, alors que d'autres monastères de la Syrie basculaient vers le monophysisme : « ces monastères

[44] P. NAAMAN, *Théodoret de Cyr et le monastère de Saint Maroūn,* 44.
[45] A. J. FESTUGIERE, *Antioche païenne et chrétienne, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris (E. de Boccard) 1959, 252.
[46] Cf. *HR*, « Marcianos », C. III, 1-13 ; cf. A. J. FESTUGIERE, *Antioche païenne et chrétienne*, 252 ; O. HENDRIKS, « La vie quotidienne du moine syrien primitif », *OS* 5 (1960) 298. G. TCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord : le massif du Bélus à l'époque romaine,* I, Paris (Librairie Orientaliste) 1958, C. II/ 5 ; III/ C, E.
[47] Pour ce monastère cf. P. CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr,* Paris (Beauchesne) 1977, 188, note 143.
[48] L'un des nombreux Syméon, il est différent du Stylite, qui fait l'objet du chapitre VI dans l'*Histoire des moines de Syrie*. Ce dernier s'était retiré sur l'Amanus : cf. A. J. FESTUGIERE, *Antioche païenne et chrétienne*, 252-253.
[49] P. CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr,* 188 et note 145.

d'Apamène pourraient avoir été les réserves de l'orthodoxie chalcédonienne en Orient »[50].

Basile[51], autre disciple de Marcianos, érigea vers la même époque les monastères de Nikertai, et un monastère à Séleucie du Bélus, sur l'Oronte, aux confins de l'Apamène et de l'Antiochène[52].

Les moines de ces monastères d'Apamène suivaient la règle de Marcianos, que Théodoret nous définit ainsi : chant, prière, lecture de l'Écriture ; en outre, une vie commune, dans l'observance de la pauvreté, du jeûne et de l'hospitalité.

Théodoret insiste sur l'équilibre qui présidait à la vie des monastères d'Apamène et qui correspond évidemment à sa sensibilité religieuse[53] : « Marcianos avait décidé de ne manger qu'une fois par jour, le soir, mais sans aller jusqu'à satisfaction. Il faut avoir toujours faim, toujours soif, et ne donner au corps que juste ce qu'il lui faut pour vivre. Car, disait-il, si on ne mange qu'après un intervalle de plusieurs jours, dans les jours de jeûne total on est trop faible pour s'acquitter de l'Office divin, tandis que les jours où l'on mange, comme on prend naturellement davantage, on se charge l'estomac, et il a des lourdeurs qui rendent l'âme plus paresseuse pour se tenir éveillée. Mieux vaut donc, disait-il, manger tous les jours, mais sans jamais accepter de se satisfaire[54] ».

---

[50] *Ibid*., 190-191 ; cf. aussi les lettres datées de 592 dans le *Museum British Add.*12155 (VIII[e] s) décrit par W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, t. II, Londres 1871, 921.
[51] Voir *supra*, 38-41.
[52] P. CANIVET, *Le monachisme syrien*, 192.
[53] *Ibid*., 193.
[54] Cf. THEODORET DE CYR, *Histoire des moines de* Syrie I, trad. française par P. Canivet et A. LEROY-MOLINGHEN, *SC* 234, 257 ; A. J. FESTUGIERE, *Antioche païenne et chrétienne*, 317.

Après avoir mentionné ce mouvement monastique de l'Apamène, Théodoret ajoute : « il vit là encore aujourd'hui plus de quatre cents moines athlètes de la vertu, amants de la piété, qui par leurs peines achètent le ciel. Or ceux qui ont établi leur règle sont Agapet et Syméon, qui eux-mêmes l'avaient reçue du grand Marcianos. Et de ces monastères sont sortis bien d'autres lieux de retraite monastique, soumis à la même règle, qu'il n'est pas facile de compter. De toutes ces plantations le premier auteur a été cet homme divin[55] ».

La fondation des deux monastères de Nikertai fut parmi les premières dans la région[56]. Ce qui explique leur primauté sur les autres monastères de la Syrie Seconde jusqu'à la fondation du monastère de Maroūn par l'empereur Marcien[57].

1.5.1. *Saint Maroūn et la vie anachorétique en Cyrrhestique*

En effet, le berceau de l'Église maronite fut, comme nous allons le voir par la suite, un monastère chalcédonien de la Syrie Seconde, dénommé monastère Saint-Maroūn[58]. D'après des recherches historiques récentes, notamment celles du père Abbé Na'mān, ce monastère aurait été une fondation des moines de Nikertai, ce qui expliquerait son nom qui rappelait

[55] Cf. P. CANIVET, *Le monachisme syrien*, 188.
[56] Il est impossible de déterminer la date de leur fondation, qui eut lieu vraisemblablement au temps de Valens ou dans les premières années du règne de Théodose, mais certainement avant le martyre de saint Marcel auquel Agapet succéda comme évêque d'Apamée vers 388. Cf. P. CANIVET, *Le monachisme syrien*, 188.
[57] Cf. A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, t. II, *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, (*CSCO* 197), subs., t. XVII, Louvain 1960, 251.
[58] Cf. P. NAAMAN, *Théodoret de Cyr et le monastère de Saint Maroūn*, *passim* ; cf. aussi *Le Synode Patriarcal de l'Église maronite, textes et commandements,* Bkerké, 2006, 40-51.

un anachorète de la région de Cyr, région de provenance des moines de Nikertai, Maroūn, dont Théodoret nous a gardé le souvenir[59].

C'est, de toute évidence, seulement depuis l'époque de la Contre-Réforme, que les écrivains maronites donnent à ce personnage une place de choix dans l'histoire des origines de leur Église[60].

Même si ce personnage n'eut pas un rôle direct dans la constitution de l'Église maronite, étant seulement le patron du monastère dans lequel l'Église maronite prit l'essor, nous nous arrêtons d'une façon spéciale sur sa biographie et celle de ses disciples en tant que patrimoine du monastère qui prit son nom de lui et, donc, de l'Église maronite.

Vers la fin du IV^e^ siècle, la Cyrrhestique devint un endroit ardent de dévotion religieuse[61]. Théodoret a connu la plupart des ascètes de cette région à l'exception de quelques anciens comme Maisymas[62], Acepimas[63], Maroūn[64], Abraham[65] et Zébinas[66]. Celui qui nous intéresse parmi ces Pères du monachisme en Cyrrhestique, c'est le moine hypètre Maroūn[67], l'initiateur de cette vie « *hypèthre*[68] ou en plein air », qui eut « beaucoup de

[59] *Ibid*., 146-150.
[60] Cf. B. ROUHANA, « Les versions des origines religieuses des Maronites entre le XV^e^ et le XVIII^e^ siècles », dans C. CHARTOUNI (éd.), *Histoire Sociétés et Pouvoir aux Proche et Moyen Orients,* travaux dédiés à Toufic TOUMA, t. I, Paris (Librairie Orientaliste Paul Geuthner) 2001, 200-202.
[61] P. NAAMAN, *Théodoret de Cyr et le monastère de Saint Maroūn,* 56.
[62] *HR* XIV.
[63] *HR* XV.
[64] *HR* XVI.
[65] *HR* XVII.
[66] *HR* XXIV.
[67] On retrouve l'histoire de sa vie dans THEODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie II*, trad. P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN, *SC* 257, Paris (Cerf) 1979, XVI, 29-33.
[68] Le P. Festugière a traduit cette parole du grecque *ὑπαιθρος* qui s'applique à des troupes qui campent en plein air, et c'est un terme technique en architecture pour désigner un

disciples[69] » et jouissait d'une certaine renommée dans les milieux monastiques de la Syrie septentrionale[70].

Maroūn fut d'abord un ami de Dieu, un Saint. Ayant choisi de vivre en hypèthre dans la paix de la solitude, il s'établit en haut d'une montagne dédiée jadis aux divinités païennes, où il consacra à Dieu le lieu saint que les démons y possédaient et vécut là, s'étant construit une petite cabane[71]. Au lieu de donner aux travaux manuels une place exclusive à côté de la prière, il se consacra aussi à la recherche de la vraie Sagesse, de la « philosophie » comme le dit Théodoret[72]. Le Seigneur lui accorda le don des miracles. Ceci, lui attirait des foules considérables venues de tous côtés, pour demander ses prières, comme un remède sûr à n'importe quelle souffrance, du corps et de l'esprit. Car il soignait et les corps et les âmes, guérissant les désirs excessifs de l'un et l'agressivité de l'autre.

Il eut de nombreux disciples des deux sexes : « il fit pousser de nombreuses plantes de philosophie et c'est lui qui a planté pour Dieu le jardin qui fleurit aujourd'hui dans la région de Cyrrhus[73] ». Il était donc le

---

temple à ciel ouvert, ce qui convient à la vie des anachorètes ; cf. A. J. FESTUGIERE, *Antioche païenne et chrétienne,* 395.

[69] *Ibid*., 299.

[70] *Ibid*., 245,1 ; 299 ; 316, 1.

[71] *HR* XVI, 29.

[72] Cf. THEODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie II*, XVI, 29. Par son expression « richesses de la philosophie », Théodoret n'entendait pas la philosophie comme science, mais plutôt comme discipline de vie évangélique. Dans la lettre encyclique *SPE SALVI*, le Pape Benoît XVI explique aussi cette « philosophie » en parlant de la figure du Christ qui est interprétée dans les sarcophages antiques surtout au moyen de deux images : celle du philosophe et celle du pasteur : « par philosophie, à l'époque, on n'entendait pas, en général une discipline académique difficile telle qu'elle se présente aujourd'hui. Le philosophe était plutôt celui qui savait enseigner l'art essentiel : l'art d'être homme de manière droite – l'art de vivre et de mourir ». Cf. PAPE BENOÎT XVI, *Spe Salvi*, Roma (Librairie Éditrice Vatican) 2007, § 6, 15.

[73] *HR* XVI, 3.

maître spirituel, non seulement des moines, reclus ou hypèthres, mais surtout des fidèles de la Cyrrhestique.

Théodoret ne le considère pas uniquement comme l'initiateur de cette façon de vivre en *hypètre*, mais aussi l'animateur de tout le mouvement monastique de la Cyrrhestique[74].

Après sa mort, vers 410, son tombeau devint un lieu de pèlerinage célèbre[75].

En guise de conclusion, on peut tirer trois grandes caractéristiques de la vie de Saint Maroūn : il est le 'philosophe' par sa sagesse et sa foi, il est le 'guérisseur' psychique et physique, et il est le 'Père spirituel' de tous les fidèles.

Tout cela octroya à Maroūn une réputation considérable et attira des disciples de tous les côtés. Ce fut selon toute probabilité pour cette raison qu'un monastère de l'Apamène fut mis sous son patronage et porta son nom, comme nous allons le voir bientôt.

1.5.2. *Les Disciples de Saint Maroūn*[76]

De même que la vie de Saint Maroūn a pu inspirer un grand zèle à ceux qui sont venus plus tard à sa suite, de même l'histoire de ces derniers, ses disciples, fut un tremplin pour leurs propres continuateurs.

Théodoret nous expose les beaux traits de la vie des disciples de Saint Maroūn dans la Cyrrhestique[77]. Ces ascètes sont un groupe de solitaires répartis entre les régions montagneuses et la plaine[78].

---

[74] P. NAAMAN, *Théodoret de Cyr et le monastère de Saint Maroūn*, 59.
[75] *Ibid*., 22.
[76] Nous reprenons dans ce paragraphe, avec quelques modifications rédactionnelles, ce qu'a écrit *HR*, *SC* 257, C. XXI-XXX, en le considérant comme la source la plus importante et la plus fiable.

Un des successeurs de Maroūn était Jacques[79]. Cet homme, à qui Théodoret applique à juste titre les paroles du prophète : « Le juste fleurira comme le palmier, et comme le cèdre du Liban il se multipliera[80] », fut l'une de ces brillantes plantes dans ce jardin spirituel, connu surtout pour ses ascèses extraordinaires. « Il éclipsa son maître par des conditions de vie, particulièrement dures, car il n'avait que le ciel pour toit, subissant donc, tous les éléments, avec une constance jamais démentie : tantôt inondé sous une pluie violente, tantôt figé sous le gel et la neige, ou au contraire brûlé et consumé par les rayons du soleil[81] ». À travers ces épreuves, son but n'était pas de dépasser sa nature corporelle, mais de l'associer intégralement à sa recherche de Dieu. Il semblait combattre comme s'il était dans un autre corps que le sien, mais, en réalité, il vivait dans tout son être l'abandon de soi à Dieu, en associant son corps à sa quête intérieure.

Limnaios[82], condisciple de Jacques, se rendit auprès de Maroūn à la même époque que le divin Jacques et fut formé comme lui à la plus haute « philosophie ». Puis, épris du désir de vivre en hypèthre, il chercha une autre montagne qui surplombe un bourg qu'on appelle Targala. Par l'invocation du nom du Seigneur, il chassait les démons, guérissait les

---

[77] Théodoret nous signale trois monastères en Cyrrhestique : le monastère *Qal'at Nebī Huru*, le monastère de Thalassios, et le monastère près du bourg d'Asikhas. Cf. P. CANIVET, *Le monachisme syrien,* 194-195.

[78] *Ibid*., 193-194 ; sur les limites de la Cyrrhestique, cf. V. CHAPOT, *La frontière de l'Euphrate à la conquête arabe,* Paris (A. Fontemoing) 1907, 340 ; G. TCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord : le massif du Bélus à l'époque romaine,* III vols, Paris (Librairie Orientaliste Paul Geuthner) 1953-1958, t. III, 13 ; F. CUMONT, *Études Syriennes*, Paris (A. Picard) 1917, 221-245 ; E. FREZOULS, « Recherches historiques et archéologiques sur la ville de Cyrrhus », dans *AAS*, 4-5 (1954-1955) 88-128.

[79] *HR* XXI.

[80] Ps 91, 13 ; cf. *HR* XXI, 3, 31.

[81] *HR* XXI, 3, 73.

[82] *HR* XXII.

malades à l'exemple de son maître. Il exhortait ses visiteurs au chant liturgique, et c'est pour cela que tous chantaient sans arrêt la louange du Maître.

Installé sur une cime tout à fait abrupte, Jean[83], quant à lui, y a passé vingt-cinq ans supportant les injures de l'atmosphère. Il se distingua par sa bonté et son amabilité, comme élevé au-dessus de toutes les choses mondaines[84].

Moïse[85], qui « combattait au sommet d'une montagne », a pareillement embrassé ce genre de vie ; de même, Antiochos[86], le vieil homme, qui s'est construit sur une montagne tout à fait déserte une chambre fermée[87] ; Zébinas[88], que Maroūn admirait tellement qu'il engageait ceux qui venaient le voir à se rendre chez lui pour recevoir sa bénédiction ; Eusèbe[89] qui devança les combats des autres par la magnificence de ses récompenses ; Baradate[90] qui trouva le moyen d'associer la vie du moine entièrement reclus et celle du moine en plein air[91], et Syméon le stylite[92] qui, ayant entendu les paroles de l'Évangile, courut au sanctuaire et supplia Dieu de le guider vers le chemin de la piété[93]. Il s'unit d'abord à un groupe

[83] *HR* XXIII.
[84] *HR* XXIII, 1.
[85] *HR* XXIII.
[86] *Ibid*.
[87] *HR* XIII, 2.
[88] *HR* XXIV.
[89] *HR* XXV.
[90] *HR* XXVII.
[91] Cf. A. J. FESTUGIERE, *Antioche païenne et chrétienne*, 296.
[92] *HR* XXVI, suivant une tradition, il serait originaire de Ǧbayl en Phénicie ; cf. Y. MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne, domaine maronite*, t. II[1], Beyrouth (Cénacle Libanais) 1984, 5.
[93] On remarque une très grande ressemblance entre la vocation de Saint Antoine et celle de Saint Syméon, tous les deux attirés par les paroles de l'Évangile.

d'ascètes et se rendit ensuite au monastère d'Eusèbe à Téléda où il commença à combattre pour le Christ et surpassa bientôt tous les moines par ses progrès en sainteté. Il gagna Télanissos où il fut reclus dans un petit monastère, pour se retirer ensuite sur une montagne où il s'enchaîna. C'est là que se révéla sa vocation particulière : il priait placé sur une haute pierre, sur laquelle il fit ériger, par la suite, des colonnes de plus en plus élevées, partageant son temps entre la prière, l'instruction du peuple et l'écoute des souhaits des visiteurs. Ainsi, sa vocation pouvait embrasser l'ascétisme autant que la pastorale[94], selon la grande tradition du monachisme syriaque.

Nombreux furent en Syrie « les héros » que cite Théodoret de Cyr, si bien qu'il apparaît difficile de les citer tous. C'est pourquoi nous insistons sur ces quelques figures seulement, pour en indiquer l'existence historique et comprendre le type de vie qu'ils pratiquaient. Se soumettre donc à l'école de Maroūn signifiait, selon Théodoret, adopter la voie la plus étroite pour l'héroïsme qui exige des dévouements, des renoncements et des pénitences.

Ce genre de vie monastique en Cyrrhestique n'était pas seulement suivi par des hommes. Il y avait aussi un mouvement féminin manifesté par Théodoret qui est ravi des vies des femmes qui y prenaient part. Elles aussi, disciples de Saint Maroūn, ont lutté sans la moindre infériorité, si ce n'est même avec plus de force. Marana, Kyra et Domnina[95], sont des femmes qui méritent de grandes louanges et sont dignes d'être nommées aux côtés de leurs frères moines.

---

[94] Cf. *HR* XXVI, 11-14 ; 180-192.

[95] Les noms Marana de l'araméen, Kyra du grec, et Domna ou Domnina du latin ont le même sens, « Dame », et désignent le respect dont le peuple entourait ces femmes dans la cité de Bérée, où Araméens et Hellènes étaient mêlés et où elles étaient connues.

Marana et Kyra[96], deux compagnes, ont surpassé toutes les difficultés par leurs exploits d'endurance. Ces deux courageuses se soumirent même à une ascèse incroyable, prenant sur leurs épaules une masse de fer que même un homme en pleine vigueur n'aurait pu soulever. Leur désir était de demeurer dans une vie de silence sauf au temps de la Pentecôte, où des visiteurs venaient de toutes parts, et elles les enflammaient de l'amour de Dieu. Leur vie ascétique dura quarante-deux ans, couronnée par la gloire et la victoire.

Domnina[97], de son côté, ayant résolu d'imiter et d'égaler la vie de Maroūn, se dressa une petite cabane dans le jardinet maternel et c'est là qu'elle demeura. Elle ne sortait que pour les heures de prière lorsqu'elle se rendait à l'Église pour adresser avec tous les fidèles ses louanges à Dieu. Théodoret insiste et recommande particulièrement l'exemple de cette femme qui sait plier ses pratiques ascétiques à la vie de la communauté chrétienne, enseignant aux autres que le lieu consacré à Dieu est plus vénérable que n'importe quel autre endroit[98]. Domnina avait le don des larmes et par ce langage elle sut exprimer son ardent amour de Dieu qui combla toute sa vie.

Elle fut une femme de vraie « philosophie » et de « contemplation divine » passant ses jours et ses nuits dans la méditation.

Par leur choix de vie, ces vaillantes femmes sont devenues un bon modèle à imiter et à suivre, car elles n'ont pas renoncé à leur féminité, prouvant en quelque sorte que « plus une femme est sainte plus elle est femme [99] ».

---

[96] Cf. *HR* XXIX, 1-7.
[97] *HR* XXX, 1-8.
[98] *HR* XXX, 1, p. 241.
[99] Phrase citée par L. BLOY, *La femme pauvre*, France, 1897, X.

Des savants et des gens cultivés, des riches et des nobles, des « hommes » et des « femmes », furent « ivres de Dieu », devinrent hypèthres, ermites, et cénobites pour s'unir à Dieu dans des endroits solitaires.

Dans tous ces lieux, sur toutes ces montagnes, les disciples et les saints prient, intercèdent pour les hommes et Dieu exauce leurs prières. Ainsi, ils sont témoins authentiques, rendant un témoignage visible et vivant, malgré leur solitude. Ils sont véridiques pas uniquement par leur comportement et leur perfection, mais aussi par leur enracinement culturel et géographique. Jamais leur vocation ne les coupe de leur peuple, ils demeurent profondément attachés à leur terre et aux gens qui y vivent, non en un sens matérialiste, mais par un lien tout spirituel : ils étendent sur eux la grâce, la puissance d'intercession de leur état consacré[100].

En somme, nous avons pu retrouver, dans les disciples de Saint Maroūn, les mêmes caractères que chez leur maître : une originalité purement antiochienne, une consécration combattante, un ascétisme profondément humaniste en vue de la mission et de la pastorale.

Comment peut-on donc désigner les caractéristiques du cénobitisme syriaque ?

1.5.3. *Les caractéristiques du cénobitisme et de l'anachorétisme syriaques*

Éclairés par l'*Histoire des moines de Syrie* de Théodoret, nous pouvons remarquer plusieurs caractéristiques des cénobites syriaques, ces

[100] Cf. E. AL-DUWAYHI, *Liber Brevis Explicationis De Maronitarum Origine Eorumque Perpetua Orthodoxia Et Salute Ab Omni Haeresi Et Supertitione*, (en arabe : *Kitāb al-Šarḥ al-muḫtaṣar fī aṣl al-mawārinah wa-ṯabātihim fi l-amānah wa-ṣiyānatihim min kul bad'āt wa-kahānah*), 2 vols., Jounieh (éd. Abbas P. FAHD) 1974, t. I, V, 56-67.

gens simples qui souvent ne parlaient que le syriaque, ces « hypètres » de la Cyrrhestique.

L'amour de Dieu est le but premier qui entraîne le moine à renoncer au monde pour aller rencontrer Dieu dans la contemplation et la solitude. Par sa consécration, le moine répond à la vocation personnelle de Dieu, chacun suivant son tempérament, c'est-à-dire par un mode de vie qui peut être différent de celui d'un autre : vie cénobitique ou vie anachorétique et, parfois, en passant de l'une à l'autre. Siméon, par exemple, habita plusieurs années dans un monastère avant de se faire stylite[101]. Par contre, Julien Saba, Publius et Théodose quittent l'érémitisme pour la vie cénobitique[102]. Les cadres de la vie monastique syriaque reflètent donc la possibilité de différents genres de vie : « Reclus ou hypèthre, le solitaire veut donc vivre en communion perpétuelle avec le Seigneur. En Syrie comme en Égypte, on désignait cette vocation du nom de 'vie angélique'[103] ».

Les anachorètes syriaques se distinguent aussi par l'âpreté de leurs pénitences qui outrepassaient l'imagination. Ils luttent contre le corps. D'où certains ont « tué » le sommeil, d'autres la faim et les désirs, d'autres pratiquaient l'usage des chaînes de fer qui leur courbaient le corps vers la terre. En effet, le moine a ainsi pour but de réduire son corps au néant, ou du moins de le rendre insensible. Ce genre de vie s'explique aussi par le désir de n'être jamais interrompu dans la prière.

Le monde monastique que décrit Théodoret de Cyr dans l'*Histoire des moines de Syrie* présente une diversité très grande ; en particulier, le

[101] *HR* XXVI, 4.
[102] *Ibid*., Julien II, 4 ; Publius V, 2-3 ; Eusèbe IV, 3.
[103] A. J. FESTUGIERE, *Antioche païenne et chrétienne*, 307.

monachisme syriaque avait une grande réputation pour son anachorétisme. Les solitaires menaient des formes de vie très diverses : certains vivaient leur ascèse en se fixant en un lieu, sans s'en éloigner jamais, d'autres vivaient en plein air comme les dendrites qui habitaient dans les arbres et les stylites qui demeuraient sur les colonnes[104], exposés aux rigueurs du climat. Il y a aussi ceux qui fixaient leur vie à l'intérieur d'un enclos dépourvu de toit, d'autres qui se trouvaient satisfaits de posséder un réduit, un tombeau abandonné[105], une citerne desséchée[106]. Plus les dimensions étaient restreintes, plus le reclus appréciait sa caverne dans laquelle il ne pouvait ni tenir debout[107], ni s'étendre de tout son long[108].

En outre, plusieurs de ces anachorètes attiraient des disciples et parfois des communautés se mirent en place sous leur inspiration et leur direction spirituelle. Ces communautés monastiques syriaques se développèrent dès le début du V^e^ siècle, éclairées aussi par les règles et pratiques des moines égyptiens[109].

On comprend, en lisant l'*Histoire des moines de Syrie*, que Théodoret souligne non seulement l'harmonie complète entre la hiérarchie

---

[104] Cf. C. P. CHARALAMPIDIS, *The Dendrites in Pre-Christian and Christian Historical-Literary Tradition and Iconography*, Roma, 1995, 68 ; cf. aussi, K. SMITH, « Dendrites and Other Standers in The History of the Exploits of Bishop Paul of Qanetos and Priest John of Edessa », in *Journal of Syriac Studies*, vol. 12.1 (2009) 117-134 ; F. NAU, « Opuscules Maronites », dans *ROC* 4 (1899) 337-340 ; H. DELEHAYE, *Les Saints stylites*, Bruxelles (Subsidia Hagiographica 14) 1923 ; réimp. en 1962 : *Les passions des Martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles (Subsidia Hagiographica 13 B) 1962, 276.

[105] *HR* IX ; *PG*, t. LXXXI, Paris (Migne) 1864, col. 1379.

[106] *HR* XXVI ; *PG*, t. LXXXI, col. 1470.

[107] Cf. *HR* IX ; *PG*, t. LXXXI, col. 1431.

[108] EVAGRIUS SCHOLASTICUS, *Historia Ecclesiasticae Liber I*, C. XXI, *PG*, t. LXXXVI, Paris (Migne) 1865, col. 2479.

[109] P. CANIVET, *Le monachisme syrien*, 207-208. Cf. aussi, A. BAKER, « Syria and the Origins of Monasticism », in *Downside Review* 86 (1968) 342-353.

et les ascètes mais surtout l'amour et le respect mutuel[110]. Limnaios, par exemple, n'ouvre jamais la porte de son enclos aux visiteurs, mais seulement à l'arrivée de l'évêque de Cyr. La soumission à la hiérarchie en général et à l'évêque en particulier est un fait notable dans le cénobitisme syriaque.

Enfin, certains historiens modernes comme Vööbus[111] ont souligné l'importance de l'activité apostolique des moines syriaques, qui semble faire contraste avec la ligne de conduite des moines d'Égypte[112].

En conclusion, le monachisme syriaque n'a pas connu un grand personnage qui sert de point de répère, comme Antoine et Pacôme dans le monachisme égyptien, ou comme Basile dans le monachisme cappadocien, mais plusieurs figures monastiques vivant un ascétisme qui « se distingue par variété, liberté et originalité dans ce qui touche à la piété personnelle et aux exercices de pénitence, soit dans la vie érémitique, soit dans la vie cénobitique, qui, toutes deux, existeront toujours comme deux aspects du même monachisme[113] ».

1.6. La place du monachisme féminin dans le monachisme ancien

Nous avons mentionné plusieurs fois la présence des femmes dans le mouvement monastique. Il faut souligner que la situation de la femme de ce temps ne lui permettait pas de vivre solitaire au désert. Néanmoins, certaines légendes anciennes nous montrent des femmes déguisées en homme, telle

---

[110] P. CANIVET, *Le monachisme syrien*, 226-227 ; P. NAAMAN, *Théodoret de Cyr et le monastère de Saint Maroūn*, 68.
[111] Cf. A. VÖÖBUS, *History of Ascetism in the Syrian Orient :* a contribution to the history of culture in the Near East, III, (*CSCO* 500), Lovanii (in aedibus E. Peeters) 1988, 227-278.
[112] O. HENDRIKS, « L'activité apostolique du moine syrien oriental », dans *OS* VIII (1958) 2-25.
[113] A. VÖÖBUS, *History of Ascetism in the Syrian Orient :* a contribution to the history of culture in the Near East, III, (*CSCO* 500), 227-278.

Sainte Marina[114], ou bien d'autres qui se sont enfoncées dans une solitude où personne ne les a rencontrées jusqu'à leur mort ; pourtant, il est difficile d'apprécier l'historicité de ces traditions[115]. On rencontre ce type de femmes en Égypte, en Syrie et en Palestine[116]. En effet, comme les moines ont été précédés par les ascètes, nous pouvons dire aussi que les moniales ont été précédées par les vierges.

Pour la région de la Syrie[117], Théodoret nous cite l'exemple de Marana, Kyra et Domnina[118].

Pourtant, dans la lente apparition d'un monachisme féminin, on doit noter l'existence du monachisme familial, un phénomène traditionnel, où mère, fille, et domesticité féminine adoptent la virginité ou la continence et transforment la maison familiale en monastère[119]. En effet, dans l'Église primitive, la société chrétienne commençait à se réaliser dans la maisonnée. Le meilleur exemple de ce modèle de vie monastique est celui de la famille

---

[114] La vie de Sainte Marine est consignée dans *Le Synaxaire Maronite*, préparé et présenté par P. DAHER, Liban (USEK) 1996, 198 ; mais le texte ignore le nom de son père et le lieu du monastère. Cf. aussi Y. MOUBARAC, *Pentalogie maronite*, t. II[1], 4 ; L. CLUGNET, *Vie et Office de Sainte Marine*, Paris (Picard) 1905. Cf. aussi, C. HELOU, « La spiritualité monastique maronite au féminin : Office de Marina, de Qannoubine », dans *PO* 31 (2006) 87-107.

[115] Cf. L. REGNAULT, *Vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV^e^ siècle*, Paris (Hachette) 1990, 38-39.

[116] Cf. *Handmaids of the Lord, Contemporary Descriptions of Feminine Asceticism in the First Six Christian Centuries*, translated and edit by J.-M. PETERSEN, KALAMAZOO (Cistercian) 1996, *passim* ; cf. aussi S. ELM, *Virgins of God, the Making of Asceticism in Late Antiquity*, Berlin (Oxford) 1994.

[117] Cf. *HR* XXIX (Marana et Kyra), XXX, 1-3 (Domnina).

[118] Voir *supra*, C. I, *1.5.2. Les disciples de Saint Maroūn*, 57.

[119] Divers témoignages lient ce fait à des relations de parenté ou de filiation spirituelle. Par exemple, Athanase nous raconte dans *VA* qu'Antoine confie sa sœur à des femmes pieuses au moment où il commence sa vie solitaire. La sœur de Saint Augustin dirigeait le monastère féminin d'Hippone ; cf. POSSIDIUS, *Vita Augustini* 26, *PL* 32, Paris (Migne) 1841, 55 bd.

de Saint Basile et Saint Grégoire de Nysse, où on trouve la mère et la sœur Macrine, suivant ce style de vie[120].

En outre, autour du IV^e^ siècle, se répand, dans le monde chrétien, un type de femmes ascètes, vivant dans la société, en couple chaste avec un homme, mais liées spirituellement. Jean Chrysostome appelle les liaisons de ce genre « les cohabitations[121] », tandis que les femmes en question étaient connues sous le nom des « agapètes[122] », c'est-à-dire « bien-aimées ». Il s'agissait de vierges sans famille, ne pouvant vivre seules, s'associant en couple avec un conjoint 'ascète' de l'autre sexe, et vivant sous le même toit. La finalité de cette union était évidemment l'union spirituelle unique et spéciale avec le Christ, le bien-aimé. Pourtant, au début du V^e^ siècle, des sanctions canoniques interdisent nettement cette pratique, à cause du refus de plusieurs Pères[123] : ces agapètes tiennent une place centrale dans la

[120] Cf. GREGOIRE DE NYSSE, *Vie de Sainte Macrine*, éd. P. MARAVAL, *SC* 178, Paris (Cerf) 1971, §6-7, p. 160-164. Grégoire nous décrit également le cheminement de sa mère et de sa sœur : « Si ferventes étaient leur vertu, leur vie intérieure et la stricte discipline qu'elles observaient, la nuit comme le jour, qu'il n'est pas de mot pour les décrire. Comme des âmes que la mort, en délivrant du corps, affranchit aussi des soucis matériels, elles s'étaient dégagées des vaines pensées de la terre et respiraient à la hauteur des anges… ». Cf. aussi Id., *Traité sur la Virginité*, *SC* 119, Paris (Cerf) 1966.

[121] Cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Les cohabitations suspectes*, *Comment observer la virginité*, éd. J. DUMORTIER, Paris (les belles lettres) 1955, *passim*.

[122] « Agapètes, un terme populaire, appliqué par dérision aux vierges consacrées à Dieu, qui, vivant dans le monde, logeaient chez elles des hommes ayant fait vœu de chasteté. Il se créait ainsi un prétendu lien de fraternité ». Cf. H. HEMMER, « Agapètes », dans *DTC*, t. I, Paris (Letouzey Et Ané) 1935, col. 557 ; le terme grec *Agapetos* est une appellation vénérable et sacrée, car c'est une appellation du Christ, « Celui-ci est mon fils bien-aimé (agapytos / en hébreu le *yaḥīd*), en lequel je me suis complu » (Mt 3, 17), qui fait allusion à la relation nuptiale ascétique. Cf. A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien*, « Le noms des agapètes », 41.

[123] A titre d'exemple, Saint Grégoire de Nazianze, conseilla à une vierge de ne pas vivre comme une agapète : « N'introduis pas chez toi un mâle comme protecteur, tu as le Christ pour bien-aimé » ; cf. GREGORII THEOLOGI, *Opera Quae Exstant Omnia*, *PG* 38, Paris (Migne) 1862, 92 A, *Epigrammes* 18. Cf. aussi, A. GUILLAUMONT, « Le nom des *Agapètes* », dans *Vigiliae Christianae* 23 (1969) 30-37.

société chrétienne, et deviennent de plus en plus intégrées et obligées de participer aux rites sociaux, fêtes et cérémonies mondaines, ou même aux différentes activités familiales. Des abus étaient dénoncés également par Aphraate, qui voit dans la vie de ces ascètes un risque de corruption[124]. L'évêque Rabboula d'Édesse (†435), de son côté, interdit formellement les agapètes, dans « ses règles pour le clergé », en déclarant que ces dernières démontrent une intégration trop forte dans la société[125].

Un autre fait qui s'impose dans l'histoire des femmes consacrées est celui de l'organisation en communauté, qui se faisait à l'ombre et à l'imitation des grandes fondations masculines à partir du IV^e^ siècle. En Égypte, c'est avec Saint Pacôme que la vie monastique féminine a pu exister et a pris sa valeur, par la fondation d'un monastère près de Tabennèse pour sa sœur Marie[126], pour laquelle il demanda à ses confrères de bâtir une abbaye qui disposerait d'un oratoire. Par la suite, beaucoup d'autres femmes, ayant entendu parler de Marie, vinrent suivre cette vie ascétique en sa compagnie, et Marie fut pour elles comme une Mère spirituelle. La communauté des sœurs suivait la règle établie par Saint Pacôme pour les moines[127]. Deux autres monastères féminins s'élevèrent par la suite, l'un près de Tsmîne, l'autre près de Phbôou.

[124] APHRAATE LE SAGE, *Les exposés*, t. I, *SC* 349 (6, 6-7), p. 379-386.
[125] Cf. A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm (Brill) 1960, can. 2-4, p. 36-37.
[126] L. TH. LEFORT, *Les vies coptes de Saint Pacôme et de ses premiers successeurs*, Louvain (Bibliothèque de Muséon) 1943, 97-98.
[127] Cf. V. DESPREZ, *Le monachisme primitif*, 242.

L'*Histoire Lausiaque* de Pallade insiste sur le rôle qu'ont joué Paula et Mélanie l'Ancienne[128], par leur fondation de communautés en Palestine et leur vitalité en participant toujours à la liturgie. Par conséquent, se développe le rôle des *Ammas*, les mères supérieures des monastères, que l'on rencontre dans les *Apophtegmes*[129].

Au V^e^ siècle, Pallade et Théodoret de Cyr nous font connaître plusieurs monastères féminins en Orient[130] : à Alexandrie, en Syrie, Antinoé, Césarée de Palestine, à Ancyre, Césarée de Cappadoce, etc.

Les monastères féminins se multiplient de plus en plus, en Occident comme en Orient, dès le V^e^ siècle, et commencent à avoir une organisation propre, influencée par Martin de Tours et des personnages tels que Jean Cassien[131]. Puis, avec Césaire d'Arles, apparaît l'idée d'une clôture stricte *usque ad mortem*[132], règle qui ne sera pas universellement appliquée[133].

On découvrait aussi les « monastères du voisinage », c'est-à-dire, des monastères de femmes à côté des monastères d'hommes, ainsi que les monastères doubles au sens strict, où hommes et femmes vivent sous une même règle et une même autorité, et dans une même demeure, mais avec une séparation des deux groupes. Ces monastères disparurent au IX^e^ siècle

[128] PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausiaque,* Paula la Romaine 36, 2 ; 41, 1-2 ; Mélanie 54-55.
[129] Exemples des « mères » : Synclétique, Sarra, Cf. *Les Pères apophtegmes*, *SC* 397, 474, 498.
[130] PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausiaque,* 59, 1 ; 67, 1 ; 70, 3 ; cf. aussi, *HR* XXX, 4 ; ÉGERIE, *Journal de Voyage,* 23, 2.
[131] Cf. A. SOLIGNAC, « Le monachisme féminin », *Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, dans *DS*, t. X, col. 1604s.
[132] CESAIRE D'ARLES, *Statuta sanctarum virginum*, trad. VOGEL, BLOUD et GAY, éd. G. Morin, 1965, *Opera*, t. III, 102.
[133] Cf. A. SOLIGNAC, « Le monachisme féminin », col. 1604.

dans les régions occidentales[134]. Il s'agit d'un phénomène qui nous intéresse d'une façon spéciale parce que des monastères de ce genre sont attestés au Liban à partir du XI^e^ siècle[135].

En conséquence, la spiritualité des moniales était semblable à celle des moines : elle se basait sur la lecture de l'Écriture Sainte, la liturgie, la méditation, le silence et le travail manuel, dans un esprit de communion et de fraternité. Leur vie spirituelle profonde, basée sur l'amour du Christ et l'union mystique avec Lui, est restée souvent enfermée dans le secret de leurs cœurs, puisque les écrits de spiritualité ayant pour auteurs des moniales orientales sont très rares. Les femmes orientales gardaient tout dans leur âme et « semblaient avoir pour fonction de demeurer à l'intérieur, plus silencieuses et plus discrètes, réservées aux professions de la prière[136] », à l'image de notre Mère Marie, qui est le modèle parfait de tout consacré et spécialement des femmes. Nous nous joignons d'ailleurs à Saint Ephrem, qui, en mettant en relief le séjour de Jésus dans le sein de Marie, considère que ce moment a haussé amplement la dignité de la femme, puisque le Christ a habité le corps de Marie, et y a parfaitement grandi, est né, et a été élevé par Elle, en lui obéissant et en l'aimant. Marie est devenue, alors, le signe du salut. Comment serait-il possible qu'au nom de cette pleine de grâce, et à cause d'elle, la femme n'ait pas sa pleine considération et sa pleine mission ?

---

[134] Cf. H. LECLERCQ et J. PARGOIRE, « Monastère double », dans *DACL*, t. XI^2^, Paris (Letouzey Et Ané) 1934, col. 2182-2187.
[135] On va approfondir ce thème dans le deuxième chapitre.
[136] J. LAPLACE, *La femme et la vie consacrée*, Paris (Chalet / Chemin de la foi) 1963, 48.

CONCLUSION

Nous voudrions marquer, à la fin de cet aperçu historique du monachisme ancien, les aspects qui nous paraissent les plus intéressants pour notre étude sur l'Ordre Libanais Maronite :

- Chaque forme de monachisme a ses caractères originaux, consignés dans les traditions et les règles, mais tous les caractères sont unifiés par la règle de la prière.
- La contemplation est l'élément le plus important et le plus authentique de la vie monastique, où elle occupe toujours la première place.
- Dans la tradition orientale la présence du père spirituel et du maître était toujours forte, de là vient cette relation entre maître-disciple, comme celle entre Maroūn et ses disciples ; cependant, cette relation ne se bornera pas à l'imitation du maître, mais suivra le mouvement ascétique : « On ne se bornera pas à imiter les anciens et les supérieurs. Il faut s'imiter entre soi[1] ». Ainsi, Jacques éclipsa son maître Maroūn[2], d'où le perfectionnement du disciple.
- Autre élément de la vie monastique : le travail qui est une obligation de nature, une exigence de la pauvreté.
- La séparation du monde caractérise la vie monastique et connaît des formes et des degrés divers, mais cette fuite du monde est réalisée pour que le moine soit tout à Dieu et, par la suite, au service des autres. Nous percevons ce caractère apostolique à travers les biographies des Pères qui, malgré leur solitude, accueillirent les

[1] P. CANIVET, *Théodoret et le monachisme syrien avant le Concile de Chalcédoine*, 264.
[2] *HR* XXI, 3.

fidèles assoiffés de la Parole de Dieu pour les instruire et les diriger vers le chemin de la perfection et de l'amour des autres. Malgré leur désir de se retirer dans la solitude, tous sont en effet présents aux autres, pauvres, malades, etc., pour les aider.

- Le caractère apostolique de la vie monastique a été fortement souligné par les moines syriaques car cet apostolat consiste très précisément dans la participation à l'œuvre de salut du Christ. En effet, l'apostolat est de la nature même de la vocation monastique, nulle œuvre n'est capable d'attirer la bienveillance divine et d'édifier le prochain, davantage que celles des ouvriers, appliqués à cultiver le champ du Seigneur, qui doivent contribuer au progrès de l'Église et au salut du genre humain[3].

La vie monastique d'autrefois a revêtu divers aspects, qui nous paraissent relever de deux modèles généraux : la forme érémitique (avec Saint Antoine, et par la suite avec les Pères syriaques) et la forme cénobitique (avec Saint Pacôme et Saint Basile). Celle-ci peut à son tour être distingué en vie monastique contemplative et communautaire (avec Saint Ephrem et les Pères syriaques).

« Le monachisme est à la fois un mouvement spirituel du passé et une voie ouverte actuellement à l'âme qui cherche Dieu[4] ». Notre aperçu du monachisme antique visait à introduire les problèmes d'aujourd'hui, à travers cette tradition qui fonde notre histoire et découvre le pourquoi de la

[3] Enseignement répété aux Ordres, par plusieurs Papes, par exemple, Pie XI, Pie XII, Jean Paul II, etc. Cf. *Enchiridion della Vita Consacrata, dalle decretali al rinnovamento post-conciliare (385-2000)*, Bologna (Àncora) 2001, voir dans l'Index analytique : «Apostolato», 44-45, et voir *PIE XII, Sponsa Christi, 2282-2283, Codice di Diritto Canonico,* 5063-5613 ; *The Renewal of Religious Life,* 5798-5803, etc.

[4] A. DE VOGÜE, *Regards sur le monachisme des premiers siècles*, 3.

vie monastique. Au long de notre étude, ayant trait à un Ordre monastique fondé à la fin du XVII^e^ siècle, nous allons revenir à cette tradition fondamentale, pour y puiser des critères d'évaluation et des références.

Enfin, puisque l'Ordre qui nous intéresse reconnaît ses racines dans la tradition très ancienne du monachisme syriaque, il est naturel de nous demander si on peut établir une relation de filiation entre le monachisme des premiers siècles et le monachisme de l'OLM au XVII^e^ siècle.

CHAPITRE II

LE MONASTÈRE SAINT - MAROŪN

C'est au monastère Saint-Maroūn dans la région d'Apamée que prit naissance, suivant les documents qui nous sont restés, l'Église maronite. Pour cette raison, il est fondamental pour nous d'esquisser l'histoire de ce monastère, que nous connaissons cependant très peu.

2.1. La fondation du monastère Saint-Maroūn

Le témoignage le plus crédible nous vient de l'historien arabe Aboū Al-Fida[1] (1273-1331), qui indique une date claire pour la fondation du monastère Saint-Maroūn, précisant que, durant « la deuxième année de son règne, l'empereur Marcien (451-457) fit construire le monastère de Maroūn à Emèse[2] ».

Aboū Al-Fida est le seul à faire remonter les origines de ce monastère au V^e^ siècle, tandis que tous les autres historiens arabes, parmi lesquels Ibn Al-ʿAtir et Al-Masʾoūdī, font remonter son origine à l'époque de Maurice (582-602)[3]. En outre, les témoignages les plus anciens que nous possédons sur ce monastère prennent la ville d'Apamée et non celle d'Émèse, actuelle Homs, comme point de repère pour indiquer

[1] Aboū Al-Fida naquit à Damas en 1273 d'une noble famille musulmane arabe ; il reçut une éducation religieuse et littéraire et se livra à une étude approfondie des principes de l'Islam, de la langue arabe, de l'histoire et des lettres. Cf. P. NAAMAN, *Théodoret de Cyr et le monastère de Saint Maroūn*, 3 ; P. DAOU, *Histoire des maronites*, (en arabe : *Tārīḫ al-Mawārinah, al-dīni wal-siyāsi wal-ḥaḍārī*), 4 vols., Beyrouth (Dar al-nahār lil-našr) 1977, 293.

[2] Cf. ABOU AL-FIDA, *Abrégé de l'histoire du genre humain,* Beyrouth (Dar al-Kitāb al-loubnānī) 1960, 81 ; P. NAAMAN, *Théodoret de Cyr et le monastère de Saint Maroūn,* 1 ; CF. aussi le témoignage de A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, t. II, 252.

[3] Cf. P. NAAMAN, *Théodoret de Cyr et le monastère de Saint Maroūn,* 8.

l'emplacement du monastère Saint-Maroūn, ce qui a posé le problème de l'identité du monastère mentionné par Aboū Al-Fida et de celui qui paraît, sous le même nom, en plusieurs autres documents anciens.

Dans son étude sur l'origine du monastère, P. Na'mān a montré cependant que Ḥoms supplanta Apamée comme ville principale de la région où se trouvaient aussi bien l'une que l'autre ville, et c'est pour cette raison que les sources les plus anciennes placent le monastère dans la région d'Apamée, tandis qu'Aboū Al-Fida, écrivant à une époque bien postérieure à la conquête arabe, le place dans la région de Ḥoms : en vérité, il s'agit de la même région[4].

P. Na'mān a aussi montré la très grande vraisemblance de la date proposée par Aboū Al-Fida pour la fondation du monastère, plaçant cette fondation dans le contexte de la politique religieuse de l'empereur Marcien, tendant à soutenir le monachisme chalcédonien pour contrecarrer la large diffusion du monachisme anti-chalcédonien.

Toujours suivant Na'mān, la fondation aurait été l'œuvre des moines appartenant au grand foyer du monachisme chalcédonien dans la région : les monastères de Nikertai, jadis fondés par les disciples du moine Marcien provenant de la région de Cyr, où Théodoret de Cyr lui-même avait vécu comme moine et où il se réfugiait dans les moments les plus difficiles de sa lutte pour la défense de l'orthodoxie. C'est justement à cause des racines de ses fondateurs, originaires de la Cyrrhestique, que le nouveau monastère

[4] En ce qui concerne la localisation du monastère de Saint Maroūn cf. P. NAAMAN, *Théodoret de Cyr et le monastère de Saint Maroūn*, 15-20 ; cf. aussi J. GRIBOMONT, « Documents sur les origines de l'Église maronite », dans *PO* 5 (1974) 123-124 ; H. LAMMENS, *Le Liban :* notes archéologiques, historiques, ethnographiques et géographiques, 2 vols, Beyrouth (Imprimerie Catholique) 1914, vol. II, 83 ; Id. « Commencements de la vie monastique au Liban » dans *Al-Mašreq* IV (1901) 261-267.

aurait été placé sous le patronage de l'anachorète Maroūn, très vénéré dans cette région[5].

On peut conclure, à partir des premiers documents qui nous sont restés, que le monastère Saint-Maroūn était un monastère chalcédonien. En effet, le nom de ce monastère paraît pour la première fois dans une lettre envoyée à Rome, au pape Hormisdas, en 517, et on y dénonce les persécutions contre les Chalcédoniens qui eurent lieu sous l'empereur antichalcédonien Athanase I (+518) par l'œuvre du patriarche antichalcédonien Sévère d'Antioche, qui convoqua un Concile local et condamna le Concile de Chalcédoine et ses partisans. Certains de ceux-ci convinrent de se réunir au monastère Saint-Siméon près d'Alep. Leurs ennemis leur tendirent une embuscade en route et massacrèrent 350 moines chalcédoniens[6], en blessèrent d'autres et ne manquèrent pas de brûler les monastères, avec leurs églises et propriétés, en envoyant de nuit une multitude de gens séditieux qu'ils avaient soudoyés. Ces malfrats s'acharnèrent sur les possessions qui restaient aux moines chalcédoniens et sur le peuple qui les soutenait dans la région de Ḥamā, de Ḥoms et, d'une façon générale, dans la région proche du monastère Saint-Maroūn[7].

---

[5] Cf. P. NAAMAN, *Théodoret de Cyr et le monastère de Saint Maroūn*, *passim*.

[6] L'Église maronite commémore les 350 martyrs le 31 Juillet.

[7] Le pape Hormisdas répondit à ce mémoire le 10 février 518. Pour le texte de la lettre envoyée par les moines chalcédoniens au Pape et de la réponse du Pape, cf. les éditions de A. THIEL, *Epistulae Romanorum Pontificum Genuinae et quae ad eos scriptae sunt,* Brunsberg 1868, 814-827 ; O. GÜNTHER, *Epistolae imperatorum pontificum aliorum inde ab anno CCCLXVII usque ad annum DLIII datae Avellana quae dicitur collectio,* parte II, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1898, 565-585. Cf. aussi E. AL-DUWAYHI, *Apologie de la nation maronite*, Beyrouth (Chartouni) 1902, 40-42 ; R. DEVREESSE, *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe,* Paris (J. Gabalda) 1945, 68-71 ; P. DIB, *Histoire des maronites*, vol. I, Liban (La Sagesse) 1962, 6-7 ; P. NAAMAN, *Théodoret de Cyr et le monastère de Saint Maroūn*, 46-48 ; 157-164.

En 536, dans les lettres présentées au cinquième Concile de Constantinople, touchant les mêmes événements, le délégué du monastère Saint-Maroūn représente les monastères de la Syrie Seconde et appose la signature suivante sur une lettre envoyée au patriarche de Constantinople Ménās[8] : « Paul, par la grâce de Dieu, prêtre et moine, ambassadeur du monastère Saint-Maroūn, Exarque de tous les vénérables moines de Syrie seconde et porte-parole de tous les archimandrites et monastères de Syrie seconde[9] ».

Le monastère Saint-Maroūn était alors à la tête des monastères chalcédoniens de la région[10], l'« exarque » des monastères chalcédoniens de la Syrie seconde[11].

Il semble que les moines de Saint Maroūn continuèrent leurs activités en défense du Concile de Chalcédoine pendant tout le VI^e^ siècle, puisque, vers la fin de ce siècle, ils entretinrent une correspondance polémique, qui nous est restée, avec des moines antichalcédoniens, qui leur reprochent aussi leurs liens avec la tradition théologique antiochienne et les grands docteurs de cette tradition comme Théodore et Théodoret[12].

---

[8] Pour la documentation présentée en 536 cf. E. SCHWARTZ, (édidit), *Collectio Sabbaitica* contra Acephalos et Origeniastas destinata : insunt Acta Synodorum constantinopolitanae et hierosolymitanae A. 536, « Acta Conciliorum Oecumenicorum », vol. III, Berolini (De Gruyter) 1940, 60-62, 106-110 ; cf. aussi P. NAAMAN, *Théodoret de Cyr et le monastère de Saint Maroūn*, 165-174.

[9] Cf. E. SCHWARTZ (éd.), *Collectio Sabbaitica* contra Acephalos et Origeniastas destinata : insunt Acta Synodorum constantinopolitanae et hierosolymitanae A. 536, « Acta Conciliorum Oecumenicorum », vol. III, 38-52.

[10] P. DIB, *Histoire des maronites*, t. I, 6.

[11] Cf. J. PARGOIRE au mot « Archimandrite » dans *DACL*, t.I[2], col. 2741, 2746 ; cf. aussi H. LAMMENS, *Le Liban*, t. II, 91 ; S. VAILHE, « L'Église maronite, du V^e^ au IX^e^ siècle », dans *EO* IX (1906) 261.

[12] Cf. M. DE GHANTUZ CUBBE, « Quelques réflexions à propos de l'histoire ancienne de l'Église maronite », dans *PO* 26 (2001), 10-12 (avec bibliographie).

Cette activité se poursuivit aussi après l'invasion musulmane puisque une chronique syriaque, remontant au premier siècle après la conquête nous rapporte un débat entre les moines de Saint Maroūn et des représentants du parti anti-Chalcédoniens qui se passa en présence du Calife et dans lequel les moines de Saint Maroūn remportèrent la victoire[13].

Les circonstances dans lesquelles les moines du monastère Saint-Maroūn choisirent d'élire leur propre patriarche mûrirent justement dans le cadre des vicissitudes des chrétiens chalcédoniens de Syrie, sujets du Calife[14].

2.2. Le monastère Saint-Maroūn et le commencement de l'Église maronite

Lors de l'invasion de la Syrie par les Arabes, l'Église officielle et Chalcédonienne d'Antioche était sans patriarche depuis la mort d'Athanase II (†609) et le nouvel état politique ne lui permettait plus de se donner un chef. Cette situation prit fin seulement lorsqu'au commencement du califat de Marwan II (744-750), on élut comme patriarche chalcédonien d'Antioche Théophyclacte bar Qambara, qui était l'orfèvre de Marwān.

Une source d'informations indispensables sur ce qui se passa alors au monastère Saint-Maroūn est le texte de Denys de Tell-Mahré (†845), patriarche syriaque jacobite et historien, qui nous dévoile plusieurs faits qui sont dignes d'intérêt. Denys rapporte entre autres que le nouveau patriarche chalcédonien soutenait, suivant le Concile constantinopolitain de 680-681, la doctrine des deux volontés du Christ, doctrine que les moines du

[13] Cf. M. GHANTUZ CUBBE, « Quelques réflexions à propos de l'histoire ancienne de l'Église maronite », 16-18 (avec bibliographie).
[14] cf. *Le Synode Patriarcal de l'Église maronite, textes et commandements*, 40-51.

monastère de Maroūn n'acceptaient pas. Il se rendit alors au monastère, accompagné par une armée fournie par le calife, dans le but de réduire les moines à la soumission. Les moines, cédant à la violence, promirent de se soumettre le jour suivant, mais un évènement prodigieux poussa le patriarche à se retirer et alors « les Mārūnāyā restèrent comme ils sont jusqu'à nos jours ; ils se choisissent le patriarche et les évêques de leur monastère[15] ». Ce passage de Tell-Mahré est le plus ancien document authentique que nous possédons sur l'institution du patriarcat maronite.

Ce récit nous renseigne également sur l'origine des maronites, à travers une des versions qui circulaient en Syrie au IX^e^ siècle. En effet, notre attention est attirée par le vocable « Mārūnāyā » qu'utilise Denys. Avant, les moines du monastère Saint-Maroūn étaient appelés moines de « bayt Maroūn[16] » et presque jamais Mārūnāyā. Cubbe remarque que l'appellation « Mārūnāyā ou Mawārinat » survient uniquement lorsque Denys énonce la circonstance de la séparation entre les moines du monastère Saint-Maroūn et les autres chalcédoniens qui admettaient comme patriarche Théophylacte bar Qambara[17]. L'appellation « Mārūnāyā », en arabe « Mawārinat » désigne l'attachement au monastère de Maroūn de la part des moines et des fidèles qui se constituèrent en Église sous la direction d'un patriarche, qu'ils

[15] MICHEL LE SYRIEN, patriarche jacobite d'Antioche, *Chronique*, éd. et trad. française par J. B. CHABOT, V ts, Paris 1899-1910, dans t. II, 511 (texte français), dans t. IV, 467 (texte syriaque) ; Cf. M. GHANTUZ CUBBE, « Quelques réflexions à propos de l'histoire ancienne de l'Église maronite », 7-8 ; cf. aussi J. GRIBOMONT, « Documents sur les origines de l'Église maronite », 120, n^o^ 17 ; 122 ; 128-129.

[16] M. GHANTUZ CUBBE, « Quelques réflexions à propos de l'histoire ancienne de l'Église maronite », 8-9 ; cf. aussi H. LECLERQ, « Maron », dans *DACL*, t. X^2^, 1932, col. 2201-2202.

[17] Cf. M. GHANTUZ CUBBE, *Ibid.*, 8-9.

avaient eux-mêmes élu, à la place de bar Qambara qui était censé être le légitime patriarche chalcédonien d'Antioche.

Malheureusement, nous ne connaissons presque rien à propos du premier patriarche maronite et de la vie de la nouvelle Église dans le premier siècle de son existence.

2.3. La destruction du monastère Saint-Maroūn et l'émigration au Liban

L'historien arabe Mas'oūdī (†956), qui nous a laissé la seule description du monastère qui nous soit restée, nous rapporte que le monastère Saint-Maroūn était, à son époque, presqu'en ruine.

En outre, en faisant mention des lieux de résidence des maronites, il nomme, en premier lieu, le Liban et ensuite la région où le monastère se trouvait et d'autres régions de Syrie, ce qui nous donnerait à penser que la résidence principale des maronites, ainsi que de leur patriarche, avait été, désormais, transportée au Liban[18].

En effet, au rapport de Dūwayhī (1630-1704), la résidence patriarcale fut définitivement transférée au Liban en l'an 939[19].

Ce sera au Liban que les Croisés trouveront les maronites, désormais organisés dans ce pays, sous la direction d'un patriarche et d'un certain nombre d'évêques, comme l'attestent les chroniqueurs croisés[20].

---

[18] AL-MAS'OUDI, *Livre de l'avertissement et de la révision* (en arabe : *Kitāb al-tanbīh wal-'išrāf)*, réimpression de l'éd. M. J. De Goeje, Leyden (Brill) 1894, Beyrouth, 1965, 153-154.

[19] E. AL-DUWAYHI, *Apologie de la nation maronite*, comparer ce texte avec la *Chronologie des patriarches maronites de* Dūwayhī, 16. Cf. P. DIB, *Histoire des maronites*, t. I, 64- 65.

[20] Cf. P. DIB, *Histoire des maronites*, t. I, 75-87 ; cf. aussi M. DE GHANTUZ CUBBE, « I Maroniti » dans *Popoli e Chiese dell'Oriente Cristiano,* A. FERRARI, Roma (Lavoro) 2008, 177-178.

En outre, toujours pour l'époque des Croisades, nous avons des documents attestant à la fois la présence de monastères maronites au Liban et à Chypre et l'intervention du patriarche pour l'élection des supérieurs des dits monastères[21]. Avec cela, nous sommes désormais parvenus à l'histoire du monachisme maronite au Liban. Avant de traiter ce sujet, nous allons nous arrêter, pour ce qu'on en peut savoir, sur la vie que menaient les moines du monastère Saint-Maroūn et sur leur spiritualité.

2.4. La vie et la spiritualité au monastère Saint-Maroūn

Le lieu exact où le monastère Saint-Maroūn se trouvait ne nous est pas connu. Nous pouvons, cependant, tirer, des documents que nous possédons, qu'il se trouvait dans la région d'Apamée, indiquée plus tard comme le district de Homs[22].

La seule description du monastère que nous possédons, nous la devons à Mas'oūdī. D'après lui, il s'agissait d'un « grand et important monastère » qui avait, autour de lui, plus de trois cents cellules où habitaient les moines. Le monastère possédait des objets d'or, d'argent et en pierreries très précieux[23].

Nous pouvons comprendre de ces quelques mots que les moines du monastère menaient une existence partagée entre vie communautaire et vie individuelle, puisqu'il y avait des cellules, entourant un bâtiment central, où on peut penser que les moines se réunissaient en certaines occasions et surtout pour célébrer la liturgie.

---

[21] Nous allons traiter ce point plus en détails par la suite, voir *infra*, 86s.
[22] Cf. P. NAAMAN, *Théodoret de Cyr et le monastère de Saint Maroūn*, 8.
[23] AL-MAS'OUDI, *Livre de l'avertissement et de la révision* (en arabe : *Kitāb al-tanbīh wal-'išrāf)*, 153.

Nous avons seulement un autre document touchant la spiritualité des moines du monastère Saint-Maroūn :

Dans les *Opuscules Paléo-Maronites*[24], François Nau a édité et traduit l'histoire d'un personnage qui vécut, jadis, en ce monastère, à la fin d'une singulière expérience de vie.

Il raconte qu'un homme d'un village du district d'Emèse demeurait, par ascétisme, sur un arbre auprès d'un village appelé Irénine[25] et le démon ne cessait de combattre contre lui. Ce bienheureux reçut le don de guérir toute maladie, ce qui attira les gens de partout pour recevoir sa bénédiction.

Gêné par la foule qui venait chez lui, il descendit, une nuit, de son arbre et s'en alla à Jérusalem où il demeura pendant six mois.

En revenant, il entra à Tripoli où il rencontra une femme qui vendait des légumes, avec laquelle il pécha et abandonna, ainsi, la conduite qu'il avait eue jusque-là.

Mais, déçu de lui-même, il se repentit et des larmes amères coulèrent de ses yeux sur ses prévarications, ne sachant que devenir. Il monta, alors, sur la montagne qui est à l'occident du monastère Saint-Maroūn, où il rencontra un périodeute à qui il raconta toute son histoire et sa chute, en lui demandant un conseil.

Ce dernier lui dit : « Je te conseille de descendre au monastère Saint-Maroūn le bienheureux, d'y demeurer et d'y pleurer tes péchés. Car on trouve là une vie monastique qui fait faire complètement pénitence des

[24] *Opuscules Maronites, L'Église maronite et les publications de l'Abbé François NAU*, dans Y. MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne*, vol. I[1], 247-250.
[25] Cette histoire est traduite du manuscrit syriaque n° 231 de la Bibliothèque Nationale (fol. 440v-443v).

péchés commis ; pour tout dire en un mot : on trouve la pratique excellente de la perfection ».

Il se rendit au monastère, et, une fois admis parmi les moines, il ne cessa de verser des larmes, jour et nuit, en suppliant Dieu de lui remettre ses péchés.

Ce récit est précieux aussi car il nous laisse entrevoir quelle sorte de vie menaient les moines de Saint Maroūn.

D'abord on comprend qu'on y pratiquait l'hospitalité, puisqu'on fait mention d'une hôtellerie et d'un moine chargé de recevoir les étrangers.

Pour ce qui a proprement trait à la vie des moines, nous lisons que le moine repenti « pratiqua dans ce monastère les bonnes actions et le naziréat[26], le jeûne et la prière. Il entrait le premier à l'office et en sortait le dernier[27] ».

La vie des moines était donc une vie de pénitence et de perfection où la célébration de l'office avait une place centrale.

À un niveau plus profond de spiritualité, nous remarquons que le récit semble centré sur une expérience fortement vécue du *penthos* (en grec « pleurs »)[28].

Par ces « larmes » le moine lavera l'image de Dieu dans son âme et celle-ci resplendira de nouveau dans sa beauté originelle[29].

---

[26] Fonction de « nazir », l'homme consacré à Dieu.

[27] *Opuscules Maronites, L'Église maronite et les publications de l'Abbé François Nau,* dans Y. MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne*, vol. I[1], 249.

[28] La doctrine du *penthos* était si fortement enracinée chez les chrétiens de langue syriaque que *penthoûntes, abīla,* devint le mot qui signifie « moine ». Cf. T. ŠPIDLIK, M. TENACE, R. ČEMUS, *Questions monastiques en Orient,* Roma (PIO) 1999, 153.

[29] *Ibid*., 153.

La pénitence non seulement entraîne les pleurs sur les péchés, mais aussi les pleurs pour la miséricorde, pour la bonté et pour l'amour de Dieu pour l'homme, qui permettent aux fidèles repentis de revenir à leur perfection antérieure au péché.

La pénitence est ainsi une consolation provenant de la certitude confiante que tous les péchés peuvent être pardonnés[30].

Saint Ephrem dit : « un visage lavé de larmes est une beauté impérissable[31] », c'est la beauté du renouveau, de l'exaltation et de la résurrection.

C'est, de toute façon, à partir de cette tradition de spiritualité que se développa le monachisme maronite après qu'il fut transplanté sur la montagne du Liban.

[30] Cf. I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient Chrétien,* dans *OCA* 132, Roma 1944 ; *Manuel*, 194-195.
[31] *Sermo Asceticus,* dans *Syri Opera quae exstant Graece, Syriace, Latine* 6 vols., Romae, 1732-1746, vol. I, 60.

CHAPITRE III

LE MONACHISME MARONITE AU LIBAN DU X^e^ AU XVII^e^ SIÈCLE

Notre étude sur le monachisme maronite au Liban du X^e^ au XVII^e^ siècle s'échelonne sur les époques qui précèdent la fondation de l'Ordre Libanais maronite en 1695. Comment peut-on décrire cette période monastique au Liban ?

Les documents nous manquent pour brosser un aperçu historique satisfaisant du monachisme maronite durant cette phase[1], mais les figures des Saints cénobites qui ont rayonné à partir du Mont-Liban, au cours d'une si longue période, nous invitent à étudier cette vie monastique d'autrefois.

L'installation des maronites au Liban s'est effectuée probablement, comme l'on a vu précédemment au X^e^ siècle. Avant cette date, la vie monastique existait au Liban, mais elle n'y est devenue florissante qu'après l'arrivée des maronites[2]. Les moines maronites ont trouvé dans la nature libanaise, dans ses montagnes et ses vallées, un lieu enchanteur pour une vie des plus austères.

---

[1] Pour comprendre la pauvreté documentaire durant cette période, on ne peut pas oublier les massacres et les persécutions perpétrés à plusieurs reprises contre les maronites, qui ont fait disparaître ou brûler leurs manuscrits, et comment d'autres ont été détruits par des missionnaires occidentaux, dévoués certes à cause de la foi catholique, mais mal informés de la foi des maronites et ignorant la langue du pays. Cf. P. DIB, « Les Conciles de l'Église maronite », dans *RSR*, t. IV (1924) 219 ; cf. aussi M. GHANTOUZ CUBBE, *Le temps de Jérémie de Dmalsā patriarche des maronites (1283 environ) : problèmes ouverts et hypothèse*, dans *PO* 31 (2006) 451-504.

[2] Cf. H. LAMMENS, *Commencement de la vie monastique au Liban*, dans *Al-Mašreq* IV (1901) 261s.

Les sources qui nous aident à comprendre les particularités de ce monachisme ancien des maronites sont diverses : *Kitāb al-Huda,* des annotations des patriarches du Moyen-Âge conservées en d'anciens manuscrits, et publiées plus tard par Al-Sém'ānī (1687-1768)[3] ; les *Annales* du patriarche Dūwayhī (1670-1704)[4] et les mémoires des missionnaires ou des voyageurs et des pèlerins venus au Liban.

Kitāb al-Huda[5] ou le Nomocanon maronite, qui est une collection canonique utilisée par l'Église maronite du haut Moyen-Âge, consacre un chapitre particulier, quoique bref, aux moines et moniales libanais

[3] Joseph Simon Al-Sém'ānī naquit à Ḥasroūn (Mont-Liban Nord). Il fut envoyé à Rome où il acheva ses études philosophiques et théologiques et fut nommé comme interprète des langues arabe et syro-chaldaïque à la Bibliothèque Vaticane. Il fut aussi désigné conseiller de la Commission chargée d'étudier les textes liturgiques des rites orientaux. Il fut nommé dans plusieurs congrégations du Vatican, comme la *Propaganda Fide.* Il fut envoyé plusieurs fois en Orient par les papes, et d'une façon particulière au Liban où sa mission fut celle de réformer l'Église maronite. Il présida alors le Synode Libanais (1736) qui fut considéré comme le fruit de sa mission qu'il a achevée en appliquant les actes du Concile de Trente. Cf. K. RIZK, « Assémani Joseph Simon », dans *EM*, t. I, 444-445 ; A. BOON, « Assémani Joseph Simon », dans *DHGE*, t. IV, col. 1096-1098.

[4] Le patriarche Dūwayhī naquit à Ehden (Nord-Liban) en 1630. Il acheva ses études philosophiques et théologiques en 1655 à Rome. Il a revu, corrigé, commenté et fait imprimer la plupart des livres liturgiques maronites en s'occupant même de la musique liturgique. Il a laissé des écrits en histoire, liturgie, spiritualité, etc. Il est considéré comme un des grands historiens arabes du XVII[e] siècle et le plus important de l'Église maronite ; il est considéré aussi comme « la gloire du Liban » et « la splendeur de la nation maronite ». Il a été déclaré Serviteur de Dieu par la Congrégation pour les causes des Saints sous le protocole numéro 2145, le 3 juillet 2008. Cf. S.-G. MAROUN, *Stephan Ad-Doueihy a maronite splendor,* Washington (D.C.) 1988 ; Y. MOUBARAC, *Pentalogie Antiochienne*, vol. I[1], 3-5 ; P. HITTI, *History of Syria, including Lebanon and Palestine,* New Jersey (Gorgias Press) 2004 reprint of 1951, 675s ; N. GEMAYEL, *Le patriarche Douaïhy sa vie et ses œuvres,* Beyrouth, 1991, 47-150.

[5] Ce Code maronite du Haut Moyen-Âge a été traduit du syriaque en arabe par l'évêque maronite David en 1059 ; il fut publié pour la première fois du ms. vat. syr. 133 avec indication des autres manuscrits par P. FAHD, élève du collège alépin maronite de Rome, Cf. *Kitāb al-Hudā, ou Livre de la Direction,* éd. P. FAHD, Alep, 1935. Ce livre connaît quatre appellations en arabe : *al-Hudā, al-Qawānīn, al-Nāmūs, al-Kamāl*, Cf. KH. SAMIR, *Kitāb al-Hudā*, *Kitāb al-Kamāl et Kitāb al-Nāmūs*, dans *OCP* 42 (1976) 208-209.

maronites. On y trouve des exhortations adressées aux moines et aux moniales les incitant à poursuivre la bonne voie qu'ils ont embrassée[6].

Au XVIII^e siècle, Joseph et Étienne Al-Sém'ānī ont publié des annotations tracées sur des manuscrits utilisés jadis par les patriarches maronites, où on faisait allusion à la nomination de supérieurs pour certains monastères maronites à partir du XII^e siècle[7].

On trouve aussi des renseignements très utiles dans les *Annales* du patriarche Dūwayhī en ce qui concerne les événements qui se sont déroulés au Liban du XI^e au XVIII^e siècle.

À partir du XVI^e siècle, les documents deviennent de plus en plus riches et abondants, grâce aux mémoires des missionnaires et des pèlerins de cette période. Nous mentionnons particulièrement trois auteurs : Jean-Baptiste Éliano[8], en 1578, Jérôme Dandini[9], en 1596, qui furent chargés

[6] Cf. *Kitāb al-Hudā*, 176-177.

[7] Pour une vision d'ensemble de ces annotations, cf. les traductions latines publiées par T. ANAISSI, *Collectio Documentarum Maronitarum,* Liburni 1921, 23-28 ; éd. des textes syriaques avec traduction latine : J.-S. ASSEMANUS, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana,* t. I, Romae (Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide) 1719, 307-308 ; E.-E. ASSEMANUS, *Bibliothecae mediceae laurentianae et Palatinae codicum manuscriptorum orientalium catalogus,* Florence 1742, XXVIII-XXIX ; XXXIII-XXXIV (textes syriaques) et 17-19 ; 25-28 (trad. latine) ; cf. édition avec trad. française de R. J. MOUAWAD, « Mayfouq revisité le couvent de l'épée et du fourreau », dans *PO* 26 (2001) 183-190 ; cf. aussi G.-J. MAHFOUD, « Le monachisme maronite du X^e siècle à la fin du XVII^e siècle », dans *Melto* 2 (1966) 7.

[8] Jean Éliano Baptista est un des premiers jésuites qui furent envoyés en mission au Liban. Il est connaisseur des langues arabe et syriaque, pour cela il fut mandaté au Liban par le Pape Grégoire XIII (1572-1585) en 1578 avec Thomas Raggio. Il a achevé sa mission en 1580 par un Synode regroupant le patriarche, les évêques et les moines et qui traitait de la doctrine, des sacrements, de la discipline et des coutumes de l'Église. Ensuite, en 1584, il fut chargé du collège pour les Maronites à Rome. Cf. C. DE CLERQ, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux (Conciles des Orientaux Catholiques),* t. XI, 2 vols., Paris (Letouzey Et Ané) 1949, 4-15 ; A. RABBAT, *Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient,* Paris (Leipzig) 1905-1910, t. I, 195-207 ; S. TABAR, « Fondation du collège maronite à Rome, en 1584 » dans *Al-Manarat* XXV (1984) 43-46.

d'une mission auprès des maronites et De La Roque[10]. Par contre, il faut reconnaître que les textes spécifiques sur la vie monastique demeurent rares et pauvres en contenu.

3.1. L'Origine et l'identité de l'ancien monachisme maronite au Liban

Les moines maronites, au XVIII[e] siècle, se disaient moines de Saint Antoine : De La Roque notait, dans ses mémoires, que « comme tous les autres de ce pays, ces moines de Qannoūbīn, dont le nombre est d'environ quarante » se déclaraient moines « de l'Institut de Saint Antoine[11] ». Également, Dandini les rattachait au système antonien : « je suis persuadé que ces moines pourraient être un reste des Anciens Ermites qui vivaient séparés des hommes et habitaient en fort grand nombre ces déserts de la Syrie et de la Palestine. Ils portent le nom de Moines de Saint Antoine, et c'est ce qui doit faire quelque impression sur l'esprit de ceux qui voudront chercher la cause pourquoi ces Religieux sont ainsi appelés[12] ».

---

[9] Il est à noter que la mentalité de Dandini est celle d'un Jésuite tridentin : il décrit et juge la vie monastique au Mont-Liban en la comparant avec celle des Congrégations latines. Cf. E. AZZI, *La réforme monastique au Mont-Liban, dans son contexte ecclésial (XVII[e]–XVIII[e] siècles)*, Thèse de Doctorat en théologie catholique à l'Université des Sciences Humaines (Strasbourg) 1998, 157 ; Voir *infra*, 95-108 ; 127.

[10] J. DE LA ROQUE, *Voyage de Syrie et du Mont-Liban*, « contenant la description de tout le pays compris sous le nom de Liban et d'Anti-Liban, Kesrouwan, etc. ce qui concerne l'origine, la créance, et les mœurs des peuples qui habitent ce pays : la description des ruines, d'Heliopolis, aujourd'hui Baalbek, et une dissertation historique sur cette ville ; avec un abrégé de la vie de Monsieur de Chasteuil, gentil homme de Provence, solitaire du Mont-Liban et l'histoire du Prince Junès, maronite, mort pour la Religion dans ces derniers temps », 2 ts., Paris (A. CAILLEAU) 1722.

[11] J. DE LA ROQUE, *Voyage de Syrie et du Mont-Liban*, 52-53.

[12] J. DANDINI, *Voyage du Mont-Liban*, 71.

Cette appellation n'était pas nouvelle, ils se dénommaient ainsi depuis fort longtemps. Mais pourquoi cette attribution du monachisme maronite à Saint Antoine ? Quelle est l'origine de cette paternité ?

La dénomination de « moines de Saint Antoine » ne doit pas être prise à la lettre pour rattacher les moines maronites libanais au système antonien ou à l'Institution monastique antonienne en Égypte, mais à l'esprit antonien. En effet, suivant Mahfoud, l'influence de « la vie antonienne » dans le monde chrétien était si grande dans la tradition orientale, que tout moine était considéré comme étant de Saint Antoine[13]. Il est probable qu'au début, les moines maronites, séparés des autres moines syriaques et installés au Liban, se réclamaient de cet anachorète, non pas comme étant leur fondateur mais comme le père du Monachisme[14], en indiquant leur véritable identité dans cette voie monastique. En effet, ces moines vivaient l'ascèse et la solitude, au vrai sens du terme, dans les monastères et les ermitages, où ils suivaient parfaitement la spiritualité et les enseignements de Saint Antoine.

Nonobstant sa filiation issue du monachisme syriaque et les influences probables du monachisme de l'Orient chrétien, de Saint Antoine, de Pacôme et de Saint Basile, le monachisme maronite dut avoir ses caractéristiques propres. Quelle est la forme de cette vie monastique et quelles sont ses caractéristiques ?

Nous ne possédons pas de documents qui nous renseignent sur le genre et l'organisation monastique qui régissaient la vie des moines

[13] Cf. G.-J. MAHFOUD, « Le monachisme maronite du X^e », 10.
[14] Cf. *Ibid*.

maronites à leur arrivée au Liban[15]. Pourtant, ce genre de vie ne devait pas être différent de celui des moines de la Syrie Seconde avant leur émigration, comportant à la fois la vie cénobitique et la vie érémitique[16].

Il est utile de rappeler que la résidence patriarcale était toujours un monastère où la hiérarchie de l'Église maronite partageait la vie des moines qui formaient le cœnobium[17]. Dans la liste chronologique des patriarches de Joseph Simon Al-Sém'ānī, il résulte que les deux premiers monastères patriarcaux furent Kfarḥay et Yanoūḥ[18], pour se transférer plus tard, à la suite des persécutions déchaînées contre les maronites, au monastère Notre-Dame-de-Hābil[19]. Parmi les autres monastères qui ont été choisis comme sièges patriarcaux, nous mentionnons Notre-Dame-de-Mayfoūq[20], saint-Georges-el-Kafr[21] et Notre-Dame-de-Qannoūbīne[22], qui a été la résidence patriarcale de 1440 jusqu'au XIX^e^ siècle.

Nous désirons souligner, par cette énumération des monastères patriarcaux, l'attachement des patriarches à la vie monastique et cénobitique, qui faisait partie intégrante de la nature même de l'Église maronite. Mais les monastères où présidaient les patriarches n'étaient pas les seuls monastères existant chez les maronites durant ces huit siècles. Le Nomoncanon maronite parle plusieurs fois des monastères et des supérieurs

[15] Cf. G.-J. MAHFOUD, « Le monachisme maronite du X^e^ », 6.
[16] J. DANDINI, *Voyage du Mont-Liban*, 71.
[17] Cf. G.-J. MAHFOUD, « Le monachisme maronite du X^e^ », 13 ; cf. aussi *Le Synode Patriarcal de l'Église maronite,* 271-294.
[18] Cf. J.-S. AL-ASSEMANUS, *Series chronologica patriarcharum Antiochae*, éd. par DARAUNI, P. J. NOTAIN, Rome, 1881, 35.
[19] Cf. E. AL-DUWAYHI, *Apologie de la nation maronite*, 282 ; G.-J. MAHFOUD, « Le monachisme maronite du X^e^ », 14.
[20] E. AL- DUWAYHI, *Ibid.*, 113.
[21] *Ibid*., 265.
[22] *Ibid*., 138 et 265.

qui les gouvernent[23]. Il y en avait, sûrement, d'autres mais nous n'en savons ni le nombre ni les noms jusqu'au XI^e siècle. Pourtant, nous savons qu'au début du XII^e siècle, il y a eu une floraison de cette vie monastique[24].

Nous ne pouvons pas entrer dans l'histoire de chaque monastère. Nous nous concentrons sur les renseignements touchant deux célèbres monastères dans la vallée de *Qādīshā,* à partir desquels nous pouvons tirer des informations sur la forme de la vie que menaient les moines d'autrefois, afin de retracer les caractéristiques de l'ancien monachisme libanais maronite.

La vallée de la *Qādīshā* est un des lieux où les maronites ont érigé des édifices religieux pour vivre librement leur spiritualité et sauvegarder leur foi. Cette vallée est devenue l'un des plus hauts lieux chrétiens. Le mot *Qādīshā*, d'origine syriaque, signifie « sainte », et cette dénomination renvoie à l'histoire de ce lieu vénérable, où l'on rencontre les traces de ceux qui ont marqué l'histoire du monachisme maronite au long des siècles. De La Roque décrit cette terre comme celle qui respire la « vénération et la sainteté » à cause des moines saints : « […] l'une et l'autre montagne qui forment la longue vallée par où la rivière coule sont remplies de grottes, d'ermitages et de chapelles des anciens anachorètes, sans parler des monastères remplis de bons religieux qu'on y voit encore aujourd'hui, toutes choses qui ne respirent que la piété et la sainteté. C'est par les mêmes raisons que cette vallée porte aussi le nom de vallée des saints[25] ».

[23] *Kitāb al-Huda* ou *Livre de la Direction*, 187 ; 201-203 ; 205 et 352-353.
[24] Cf. G.-J. MAHFOUD, « Le monachisme maronite du X^e », 15.
[25] J. DE LA ROQUE, *Voyage de Syrie et de Mont-Liban*, t. I, 46-47.

Le trésor de cette vallée, c'est la mémoire vivante, la présence familière et bienheureuse, des anachorètes, moines et fidèles qui ont mené en ce lieu une vie mystique héroïque en résistant dans leurs cavernes et leurs monastères. La liturgie maronite chante leurs corps glorieux, exhalant le parfum de leur sainteté comme un encens. Ermitages, grottes saintes, monastères ne peuvent être dépassés sans que le pèlerin embrasse leurs murs, touche leurs cellules, en bénissant leur foi ferme, leurs luttes héroïques, leur conduite céleste.

Située au Nord du Liban, la *vallée de la Qādīshā* est au confluent de deux autres vallées : la *Vallée de Qozḥayyā* et *la Vallée de Qannoūbīne*.

La *Vallée de la Qādīshā* accueille certains des plus anciens monastères chrétiens du Moyen-Orient, qui, entourés par d'immenses forêts de cèdres, composent un étonnant panorama. Parmi ces monastères citons : le monastère *Notre Dame de Qannoūbīne*, qui fut le siège patriarcal maronite[26] pendant des siècles (du XV^e^ au XIX^e^ siècle), le monastère *Mār-Elīsha' (Saint Elisée)* et le monastère *saint-Antoine-de-Qozḥayyā*, qui sera plus tard un des monastères les plus prospères de l'OLM.

Le monastère de Qannoūbīne, qui prend son nom du vocable grec « Koinobion », *cœnobium,* qui signifie « vie en communauté », paraît être le plus ancien.

Il est « le monastère fameux par son ancienneté et pour être le siège et la demeure ordinaire du patriarche des maronites. Ces chrétiens, sont les

[26] Vingt-cinq patriarches maronites [partant de Youḥanna AL-ḤAGE (1440-1445) jusqu'au Youssef ḤOBEIS (1823-1845)] ont vécu dans la vallée, dans le monastère de Qannoūbīne, où ils recevaient les émissaires pontificaux, les hommes religieux et politiques, durant environ quatre siècles, transformant le lieu en un centre vital pour la nation maronite, Cf. P. DIB, *Histoire des maronites*, t. I, Voir index, les chapitres concernant les *Patriarches*, 347-352.

seuls Orientaux constamment soumis et attachés à l'Église romaine, ils considèrent cette maison comme le centre de la religion à leur égard[27] ».

Selon Dūwaīhī, Qannoūbīne aurait été fondé par l'empereur Théodose le Grand au IV^e siècle. Une fresque attire l'attention sur le mur de l'Église taillée dans le roc : elle représente le couronnement de la Vierge et, à ses pieds, le cortège des patriarches maronites qui ont résidé dans le monastère[28]. Il s'agit d'une fresque remontant au XVII^e siècle, commandée par le patriarche Dūwayhī.

Le monastère saint-Antoine-le-grand-Qozḥayyā[29]

Ce monastère a une grande réputation et il est connu comme lieu de miracles, sous le patronage de Saint Antoine. Il est très ancien, mais on ne connaît ni le nom de son fondateur ni la date de sa fondation[30]. Au début, il était connu comme un monastère autonome, habité par des moines sous l'autorité d'un supérieur ; ces derniers portaient le nom de « dévots » (en arabe : *'Ubbād*). Chacun d'entre eux était indépendant, menant une vie de solitaire[31].

Rares sont les documents qui nous parlent de ce monastère : on possède seulement quelques objets datant du début du XI^e siècle et du XII^e

[27] J. DE LA ROQUE, *Voyage de Syrie*, t. I, 50.
[28] Z. MAKARY, « La vallée sainte de la Qadīša », dans *Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque VI, Le monachisme syriaque du VII^e siècle à nos jours*, vol. I, Liban (CERO) 1999, 254.
[29] Cf. A. MOKBEL, *Le monastère Saint-Antoine-Qozḥayyā*, (en arabe : *Dayr Mār Antonios-Qozḥayyā*) Liban 2000, *passim* ; cf. aussi, Y. I. H. AL-HASSOURNI, *Histoire des monastères de la région de Gebbé*, (en arabe : *Tārīḫ Adyār mou'āmalat al-Ǧebbé,* Ġazīr (monastère Saint-Antoine) 1998, 29-477.
[30] Cf. G.-J. MAHFOUD, « Le monachisme maronite du X^e », 16.
[31] Cf. A. MOKBEL, *Le monastère Saint-Antoine-Qozḥayyā*, 17 ; voir aussi www.qozhaya.com, consulté le 3 septembre 2008.

siècle, ainsi que des mentions succinctes dans des documents écrits du XII^e^ siècle[32].

Ce monastère était encore florissant au XVI^e^ siècle : c'est dans le monastère de Qozḥayā, que la première imprimerie apparue en Orient fut installée, durant le patriarcat de Youssef Al-Rizzī, en 1585[33].

Au XVIII^e^ siècle, en 1708, le monastère allait devenir l'un des centres vitaux de l'Ordre Libanais Maronite, sous le métropolite Jean, impressionné par le zèle des moines du nouvel Ordre à vivre intégralement leur vocation ascétique. Ces derniers se mirent à l'agrandir et à acquérir nombre de propriétés dans la Ǧébbé[34] et le monastère fut directement administré par l'un des réformateurs de l'OLM, le Père général Abdallah Qara'alī (1699-1716). Entre 1708 et 1723, il servit de Généralat à l'Ordre en raison de son importance historique, ecclésiale et sociale[35]. Le monastère appartient toujours à cet Ordre. *Qozḥayyā* compta à son apogée, dans la première partie du XIX^e^ siècle, plus de trois cents moines.

Il va sans dire que ce « monastère a été, de tout temps, le pilier de l'érémitisme au sein de l'Église maronite et une école vouée à la formation

[32] Une marmite et son couvercle, de l'an mille (après J.C.) offerts au monastère par le père Georges, curé de l'église de Qarhine ; en 1154, la nomination par le patriarche Pierre II (1154-1173) d'un moine de Qozḥayyā, nommé Isaïe, supérieur des moines du monastère Saint-Jean, Consband de Chypre : Cf. manuscrit de Rabboula, 586 ap. J. C., fol. 7b. On aperçoit, encore, un plateau de cuivre argenté sur lequel est gravée la date de 1168. D'ailleurs, il y a une attestation au monastère qui affirme que les moines de Saint Antoine de Qozḥayyā avaient acheté un terrain en 1179. Cf. A. MOKBEL, *Le monastère Saint-Antoine-Qozḥayyā*, 17, 20.

[33] D'autres affirment que c'était en 1610, vu que le premier ouvrage, le *Livre des Psaumes*, y fut imprimé, cette année-là. Cf. L. SAMAHA, *Lumières monastiques,* vol. II^1^, Liban (Kaslik) 1998, 51.

[34] Y. MOUBARAC, *Pentalogie maronite*, t. II^1^, 285-286.

[35] L. SAMAHA, *Lumières monastiques,* vol. II^1^, 51.

monastique[36] ». Aujourd'hui, il continue à être un lieu de prière et de pèlerinage, de solitude et de contemplation, lieu de conversion et de confession, lieu de miracles et de direction spirituelle, en un mot : un lieu de sainteté.

En effet, ces deux monastères pourraient avoir existé bien avant l'arrivée des maronites au Liban.

Quant au nombre des moines qui résidaient dans ces monastères, Dūwayhī nous dit que le monastère de *Qannoūbīne* s'appelait, à une période donnée « le monastère de deux cents moines[37] ». De la Roque rapporte qu'« entre plusieurs monastères qu'il y avait autrefois sur le Liban, on en comptait trois principaux, du nombre desquels était Qannoūbīne, lequel contenait (à lui) seul trois cents religieux et parce que c'est l'unique des anciens qui subsistent encore aujourd'hui avec un nombre considérable de moines[38] ».

3.1.1. *Un régime d'autonomie dans le monachisme maronite ancien*

Le monachisme maronite ne jouissait pas d'une organisation en Ordres ou en Congrégations comme aujourd'hui. On le comprend aussi par les lieux que les moines habitaient : « des endroits cachés dans les montagnes, éloignés de tout commerce et sous de grands rochers ; en sorte qu'ils semblent plutôt dans des grottes et des cavernes propres aux animaux que dans des demeures pour des hommes[39] ». Lisant Dandini, nous pouvons penser que ces moines étaient un reste des anciens ermites qui vivaient

[36] *Ibid*., 50.
[37] E. AL-DUWAYHI, *Apologie de la nation maronite*, 132.
[38] J. DE LA ROQUE, *Voyage de Syrie*, t. I, 56.
[39] J. DANDINI, *Voyage du Mont-Liban*, 71.

séparés des hommes et habitaient les déserts de la Syrie et de la Palestine[40]. On remarque, en plus, une certaine autonomie économique, chaque moine gardant ses propriétés : « ils ont en propre des biens et de l'argent, et ils peuvent en disposer à la mort[41] ». En outre, ils n'observent pas une règle déterminée ni ne prononcent des vœux : « ils n'ont ni règles particulières ni constitutions écrites pour être observées d'un chacun, comme on le voit dans toutes les communautés religieuses qui ont été établies pour vivre en commun[42] ».

Il est sûr qu'en parlant des communautés religieuses, Dandini pensait aux Congrégations religieuses latines qui étaient bien organisées et structurées.

3.1.2. *Le postulat et le noviciat*

Dandini atteste, dans ses mémoires, que « les moines n'ont pas de noviciat pour éprouver ceux qu'ils reçoivent[43] ». Cette affirmation indique qu'il n'y avait pas une durée déterminée de probation et de formation des novices et qu'ils ignoraient parfois la distinction faite de nos jours entre le noviciat et le postulat[44]. De plus, aucune limite d'âge n'était pratiquement requise pour entrer dans la vie monastique.

Telle était la situation jusqu'à la fin du XVI^e^ siècle. Mais Dandini qui fut le premier, à notre connaissance, à s'occuper de la question, s'entretint avec le patriarche avant son départ du Liban et lui proposa de prescrire

[40] Cf. J. DANDINI, *Voyage du Mont-Liban*, 71.
[41] Cf. *Ibid.*, 72
[42] *Ibid*., 71.
[43] *Ibid*., 83.
[44] Cf. G.-J. MAHFOUD, « Le monachisme maronite du X^e^ », 24.

« qu'en entrant dans la Religion, les candidats à la vie monastique feront au moins une année de noviciat sous quelque bon directeur[45] ».

3.1.3. *La profession et les vœux monastiques*

Pour la période qui s'échelonne du X^e au XIV^e siècle, nous n'avons aucun document sur le rite selon lequel se faisait la profession des trois vœux (obéissance, chasteté, et pauvreté) dans les monastères maronites.

C'est Dandini qui décrit d'une façon plus détaillée le rite selon lequel se faisait la profession : « ils ne font point de profession expresse des trois vœux de Religion, à savoir de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, mais quand ils sont reçus dans le monastère où ils font profession, il y en a un qui tient un livre à la main et lit seulement sur eux quelque chose de ce qui les regarde, les avertissant qu'ils doivent vivre en continence et ajoute plusieurs autres choses semblables. Ces avertissements seuls suffisent pour leur faire garder une parfaite chasteté[46] ».

Un des «réformateurs du monachisme maronite[47]», Abdallah Qara'alī, atteste, qu'au XVIII^e siècle, la forme de vie des moines du monastère de Ṭāmīš « était identique à tous les autres moines du pays, qu'ils ne prononçaient pas les vœux monastiques, mais qu'ils recevaient l'habit monacal un quelconque jour de l'année selon l'avis de l'ancien du monastère. Celui qui leur conférait le capuchon, récitait une petite prière […]. Ils étaient tenus aux vœux monastiques d'une manière implicite, sans que l'intention ait été explicitement manifestée[48] ».

---

[45] J. DANDINI, *Voyage du Mont-Liban*, 118, n° 11.
[46] *Ibid.*, 71.
[47] Voir *infra*, *Histoire de l'OLM,* 127, note 3.
[48] A. QARA'ALI, *Notes*, cité par BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 20-21 en note.

Les moines maronites d'avant la réforme (1695) ne faisaient donc pas la profession explicite comme aujourd'hui mais ils concevaient le vœu de pauvreté et de continence implicitement. C'est l'habit monastique et la prise du capuchon qui constituaient l'acte principal de l'engagement monastique. Une fois que le moine porte l'habit, il ne peut plus abandonner facilement la voie monastique[49].

Parlant de leurs vœux, on peut dire que l'engagement au vœu de pauvreté était pris implicitement mais la pauvreté des moines maronites a frappé plusieurs visiteurs et voyageurs puisqu'elle se manifestait, en premier lieu, par les lieux et les monastères qu'habitaient ces moines. De La Roque raconte que « Qannoubin est un assez grand bâtiment, mais fort irrégulier, qui se trouve quasi tout construit dans le rocher […]. Le reste du bâtiment consiste en l'appartement du patriarche, qui n'a rien de fort distingué, en plusieurs chambres de religieux et en quantité d'offices, le tout assez pauvre et mal arrangé[50] ».

En outre, les moines portaient un vêtement « pauvre et grossier, d'une méchante tunique rude et mal faite, où ils s'enveloppent avec une capuche noire à la tête[51] » ; « ils ne mangent jamais de chair[52] », qui était chère dans le passé ; « ils ne boivent que très rarement du vin[53] », malgré l'abondance des vignes. De La Roque assure également que l'habit de ces moines « consiste en une méchante robe de laine noire fort étroite […] et un petit capuchon, ayant les jambes nues, avec des babouches noires à leurs

[49] G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite,* 240.
[50] J. DE LA ROQUE, *Voyage de Syrie*, t. I, 19.
[51] J. DANDINI, *Voyage du Mont-Liban*, 71.
[52] *Ibid*.
[53] *Ibid*.

pieds[54] ». Il ajoute : « on admire en eux une merveilleuse simplicité, qui leur tient lieu des autres qualités plus relevées, que l'on trouve rarement parmi l'ignorance et dans l'éloignement du monde[55] ». Nous devons noter aussi que, si les monastères appartenaient à des moines en particuliers ou à des familles déterminées, les propriétaires ne pouvaient en faire don qu'après avoir obtenu l'accord des autorités ecclésiastiques[56].

Pour ce qui a trait à la chasteté des moines, nous trouvons les attestations les plus anciennes touchant l'observance de cette vertu de la part des moines maronites dans *Kitāb al-Huda* (XII^e siècle) : « il faut que les moines soient libres et chastes, […] qu'ils jeûnent et prient jusqu'à dépérir […], et que les moniales s'éloignent pareillement des désirs corporels et ne fassent pas comme les femmes de ce monde, ni les moines comme les hommes mondains[57] », car les moines et les moniales qui ont porté l'habit noir se sont consacrés à Dieu. Quant à l'obéissance, le moine maronite paraît en avoir sa propre conception. Dandini, qui s'est rendu dans quelques-uns des monastères nous dit que « les moines n'observent guère l'obéissance qu'ils doivent à leurs supérieurs[58] », et d'ajouter : « quand ils ne veulent plus demeurer en un monastère, ils passent dans un autre sans la permission de leur supérieur[59] ». On peut expliquer cette gyrovagie par le fait que le moine maronite s'engageait à vivre dans l'état monastique plutôt que dans un monastère déterminé ou sous l'obédience d'un supérieur

[54] J. DE LA ROQUE, *Voyage de Syrie*, t. I, 53.
[55] *Ibid*.
[56] Cf. G.-J. MAHFOUD, « Le monachisme maronite du X^e », 23.
[57] *Kitāb Al-Huda* ou *Le livre de la direction*, 346.
[58] J. DANDINI, *Voyage du Mont-Liban*, 83.
[59] *Ibid*., 72.

déterminé. Autrement dit, le cénobite maronite ne faisait pas partie intégrante d'un monastère *sui juris*, comme nous l'entendons de nos jours[60].

Les deux éléments importants de la profession du moine maronite étaient donc la prise d'habit et le capuchon. Ce sont les signes de l'entrée dans le monde monastique et de l'intégration du moine dans la communauté. Par conséquent, le monachisme maronite serait dans la lignée traditionnelle du monachisme ancien, car l'acte principal des engagements monastiques fut, au début du monachisme chrétien, la tradition de la transmission de l'habit monacal[61].

En conséquence, les vœux, dans le monachisme maronite, étaient implicites et ce n'est qu'au début du XVIII^e^ siècle et sous influence occidentale, qu'ils furent prononcés explicitement et pour la première fois dans l'Église maronite. En Occident, les vœux explicites de religion existaient déjà dès le VIII^e^ siècle[62]. Pourtant, les obligations, dans les deux cas, étaient les mêmes. La seule innovation, dans le monachisme maronite, à partir de la réforme du XVIII^e^ siècle, était l'appartenance à une Congrégation déterminée sous l'obéissance d'un supérieur[63].

3.1.4. *La vie quotidienne : Prière et travail manuel*

La vie quotidienne du moine maronite ne devait pas être différente de celle des moines du monachisme ancien. Elle était partagée entre prière, *lectio divina* (lecture divine) et travail manuel.

---

[60] Cf. G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite*, Kaslik (USEK) 2005, 360.
[61] Cf. G.-J. MAHFOUD, « Le monachisme maronite du X^e^ », 32 ; L. Th. LEFORT, *Les vies coptes de Saint Pachôme et de ses successeurs*, t. XVI, 280 ; *Pachômiana Latina : règle et épîtres de Saint Pachôme*, éd. A. BOON, Louvain (RHE) 1932, 25-26, règle n^o^ 49.
[62] Cf. C. CAPPELLE, *Le vœu d'obéissance des origines au XII^e^ siècle. Étude juridique*, t. II, Paris (R. Pichon et R. Durand-Auzias) 1959, C. VII, 241.
[63] G.-J. MAHFOUD, « Le monachisme maronite du X^e^ », 39.

Les pratiques ascétiques qu'on peut rencontrer dans les documents touchant les moines maronites sont : la prière et les veilles nocturnes, le jeûne, les métanies, la pénitence, le silence et le travail.

Nous ne savons pas ce qu'était la journée du moine maronite entre le X^e et XV^e siècle mais elle ne devait pas être très différente de ce qu'elle était aux XVI^e et XVII^e siècles, dont nous parlerons maintenant.

Leur prière commune se limitait à la messe et à l'office divin qui était réparti en sept heures canoniales : « ils récitent les autres offices que nous appelons heures canoniales, non seulement ils s'assemblent dans les églises, mais chaque particulier le fait. […] Ils récitent les Laudes, sitôt que le jour commence, et disent ensuite prime. Tierce précède la messe, et Sexte se récite après ; None se dit après dîner, Vêpres à soleil couchant et Complies après souper, quand on se couche[64] » ; de cette manière le moine avait du temps libre pour ses oraisons, ses méditations individuelles et ses pratiques ascétiques[65].

Un missionnaire, Sylvestre de saint Aignan[66] (Mission 1652-1661/†1670), nous raconte également la vie quotidienne des moines maronites : « la vie de ces moines est mêlée des emplois de Marthe et du

[64] J. DANDINI, *Voyage du Mont-Liban*, 77.
[65] Cf. G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique*, 253s.
[66] Sylvester de saint Aignan fut supérieur des Capucins à Beyrouth en 1632, puis à Alep. Il se signale par une grande activité auprès des communautés chrétiennes orientales en coordination avec François Picquet, consul de France dans cette dernière ville (1652-1661). Leurs efforts sont couronnés en 1657 par le retour à l'Église Catholique des trois patriarches syrien, grec-melkite et arménien. Le consul Picquet confie une autre mission au P. Sylvester, celle d'obtenir l'appui du Roi de France pour délivrer la partie du Mont-Liban soumise aux autorités ottomanes. C'est sans doute durant ce voyage que vint l'idée à Saint-Aignan de rédiger sa description de la sainte montagne du Liban dans le but d'informer le public français sur l'état d'une communauté chrétienne qui a besoin de secours. Cf. Y. MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne*, t. I[2], 819.

repos de Marie. Ils se lèvent dès minuit, et vont à l'église […], ils s'emploient jusqu'au jour à chanter les louanges de Dieu et à dire la messe. Quand le jour est venu, chacun va au travail qui lui est prescrit jusqu'à dix ou onze heures, puis ils reviennent à l'église, où ils vont prier Dieu, prendre leur repas. Dès qu'ils ont rendu grâce à Dieu, ils retournent au travail jusqu'à une heure et demie environ avant le coucher du soleil. Par la suite, ils se rendent à l'église pour achever la journée en chantant les louanges de Dieu. Finalement, après avoir pris un très sobre repas, ils vont se reposer dans leurs grottes qui ressemblent plutôt à des sépulcres de morts ou à des cavernes de bêtes, qu'à des retraites de si saintes âmes[67] ».

Dūwayhī nous décrit, dans ses *Annales*, la sobriété du supérieur de *Qozḥayyā* et ses pratiques ascétiques : prostrations, dévotion, soumission et surtout oraison perpétuelle[68]. À partir des récits de Dūwayhī nous pouvons conclure que, si le comportement du supérieur était à ce niveau d'austérité, sans doute ses moines auront été tout aussi sobres.

Le jeûne est inséparable de la prière et de la vie monastique. Cette pratique ne disparaît jamais du monachisme maronite. Les moines pratiquaient cinq jeûnes : « celui de la Résurrection de Notre Seigneur qu'ils commencent le lundi de la Quinquagésime, pendant lequel ils ne mangent qu'une fois le jour, deux heures avant le coucher du soleil. Le second commence quinze jours avant la fête de Saint Pierre, à laquelle il finit ; et celui de l'Assomption de la Sainte Vierge commence aussi quinze jours avant cette fête. Le quatrième, qui n'est que de huit jours, est en l'honneur de l'Exaltation de la Sainte Croix ; et le cinquième est de vingt cinq jours

[67] S. DE SAINT AIGNAN, *Description abrégée de la Sainte Montagne du Liban et des Maronites qui l'habitent*, dans Y. MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne*, t. I[2], 819-831.
[68] Cf. E. AL-DUWAYHI, *Apologie de la nation maronite*, 162-163.

avant la Nativité de Notre Seigneur[69] ». Ils faisaient aussi abstinence de viande, parfois d'œufs et de laitage, surtout durant le carême. Dans la vie de quelques moines, il y a des exemples de jeûnes héroïques, et on entend par cela l'abstention de toute nourriture ou de boisson pendant une longue durée de temps ; par exemple, le supérieur du monastère saint-Antoine de Qozḥayā, en 1544, « ne buvait pas du premier jour de Carême jusqu'au jeudi saint[70] ».

Une des pratiques ascétiques bien réputées des moines maronites est la « métanie » ou prostration. Elle est l'attitude par excellence de la vénération, du repentir, de l'humilité, de la correction des péchés. Elle est pratiquée de deux façons : individuelle et communautaire.

* *Métanies individuelles* : nous rencontrons plusieurs histoires de moines qui pratiquaient individuellement et inlassablement cette forme ascétique, jusqu'au point d'entrer en concurrence avec d'autres moines pour accomplir cette forme d'adoration, en se prosternant, jour et nuit, mille et mille fois, devant la majesté divine, et en se reconnaissant pécheurs et indignes. En racontant les vertus des moines, Dūwayhī nous montre plusieurs de ces figures monastiques. Par exemple, « en l'an 1542, le prêtre Yūnān Al-Matrītī, solitaire dévot, et supérieur de l'ermitage, mourut et passa de cette vie à la miséricorde de Dieu. Son disciple l'ermite Gabriel Al-Hednānī a rapporté qu'il avait servi le Seigneur pendant cinquante ans en toute pureté de cœur et avec une dévotion exceptionnelle. Il n'avait jamais regardé une femme en face pendant toute sa vie. Quatre ans avant sa mort, il ne mangeait qu'un seul repas tous les deux jours, et, pendant le carême, le

[69] Cf. B-D-E, HELYOT, « Maronites », dans *DOR*, t. II, Paris 1848, col. 892-897.
[70] Cf. E. AL-DUWAYHI, *Apologie de la nation maronite*, 163.

samedi et le dimanche seulement […]. Il faisait des métanies jusqu'à se mettre tout en sueur, et, pendant la semaine sainte, il en faisait au nombre de vingt-quatre mille. Il était très bon et très miséricordieux envers le prochain. Nombreux sont ceux qui ont suivi son chemin et ont voulu imiter ses vertus[71] ». Pareillement, Gabriel Bin Stita, grand ascète qui surpassa tous les autres par ses mortifications : « Il mangeait très peu, et pendant le Carême, il se prosternait chaque jour en faisant plus de mille *métanies*, et, pendant la Semaine Sainte, il ne s'arrêtait jamais[72] ».

* *Métanies communautaires* : on se prosterne de la même manière, mais dans une forme communautaire ; cela se passe durant l'office de minuit, durant les temps de l'Avent et de Noël et, surtout, durant le Carême et la Semaine Sainte[73], en signe d'adoration devant le Mystère de Dieu et de regret d'avoir blessé la bonté et l'amour de Dieu. Ces métanies se font en deux groupes, de sorte que, quand un groupe chante deux versets du psaume, l'autre groupe fait les métanies à l'intention du premier et vice versa[74].

* *Le travail :* autre élément fondamental dans la vie des moines était le travail. Dans le monachisme, le travail est lié à la pauvreté. Héritier du monachisme syriaque, le moine maronite interrompait sa journée spirituelle pour s'adonner au travail manuel et agricole afin d'assurer les besoins vitaux et aider les pauvres. Dandini indique que « plusieurs s'imaginent que

[71] Cf. E. AL-DUWAYHI, *Apologie de la nation maronite*, 162 ; Cf. aussi P. SFEIR, *Les ermites dans l'Église maronite*, Liban (Kaslik) 1986, 137.
[72] E. AL-DUWAYHI, *Apologie de la nation maronite*, 163.
[73] Cette forme de prostration est toujours pratiquée dans les monastères de l'OLM, surtout dans les monastères des moniales.
[74] Nous avons pu donner ces renseignements grâce aux témoignages de nos moniales qui, à leur tour, ont reçu cette tradition de consœurs plus âgées qu'elles.

la pauvreté où ils se voient réduits par les oppressions continuelles des Turcs est ce qui les oblige à travailler et à cultiver la terre : mais je ne doute point que cela ne soit une suite de la première institution ; d'autant que les saints ermites et Serviteurs de Dieu, pour éviter l'oisiveté et gagner leur vie par leur propre industrie. Ces moines avaient coutume de travailler de leurs mains une bonne partie du jour[75] ». De La Roque relève aussi que la plus grande partie des moines s'occupaient de la terre, de la vendange et de l'élevage des vers à soie ; et qu'« ils vivaient simplement de ce que la terre produisait[76] ». Dans sa description du monastère de Qannoūbīne, De La Roque nous rapporte également que « la terre est très bien cultivée, on y voit des vergers, des jardins et des vignobles en quantité[77] » et, ajoute-t-il, ce monastère « possède en deçà et en delà du fleuve, sur le haut des montagnes, et dans d'autres vallées, des terrains considérables, qui servent non seulement à son entretien, et à celui de ces religieux, mais encore à la nourriture des pauvres, qui y sont toujours en fort grand nombre, et des étrangers de toutes les Nations[78] ». Nous pouvons dire que le travail faisait partie aussi de leur spiritualité, en le considérant une loi de nature, et, comme disait Saint Paul : « celui qui ne veut pas travailler ne doit pas manger non plus[79] ». Par son travail, le moine se trouve en union avec les hommes ; il s'engage dans le contexte le plus concret de la charité, surtout au service des pauvres.

[75] J. DANDINI, *Voyage du Mont-Liban*, 72.
[76] J. DE LA ROQUE, *Voyage de Syrie*, t. I, 54.
[77] *Ibid*., t. I, 52.
[78] *Ibid*., t. I, 51.
[79] 2 Th 3, 10.

À côté du travail manuel, il y avait toujours le travail intellectuel. Un bon nombre de moines s'occupaient de la transcription des manuscrits, de la Bible, des bréviaires et du martyrologe[80]. Dūwayhī, rapportant la mort du supérieur du monastère saint-Antoine de Qozḥayyā en 1491, parle de lui comme de « cet homme pieux et dévot, qui a transcrit des livres ecclésiastiques syriaques[81] ». Il relate, aussi, que le moine Gabriel Bin Stīta, supérieur de ce même monastère, « n'a cessé, durant tout son supériorat, de transcrire les livres ecclésiastiques[82] ».

Enfin, les moines appréciaient le travail comme moyen convenable pour garantir l'esprit des distractions, mais aussi comme service pour faire du bien à la société.

**L'hospitalité :* dans ce même esprit, ils pratiquaient l'hospitalité. Chez les moines d'Égypte et de Palestine, l'hospitalité s'adressait surtout à des moines de passage ou à des pauvres. La scène s'élargit au temps de Saint Basile, avec des chrétiens venant au monastère pour prier[83] et se développe avec Saint Éphrem et les Pères syriaques qui recevaient les pèlerins et guérissaient ceux d'entre eux qui étaient malades, pour devenir, avec les moines maronites une de leurs caractéristiques. Dandini assure : « pour ce qui est de l'hospitalité, dont ils gardent peut-être l'usage depuis leur fondation, ils l'exercent hautement, surtout dans le monastère de Qannoūbīn où il y a pendant toute l'année table ouverte. L'entrée n'en étant jamais défendue, non seulement aux maronites et aux chrétiens, mais même

[80] Cf. G.-J. MAHFOUD, « Le monachisme maronite du X^e^ », 42.
[81] Cf. E. AL-DUWAYHI, *Apologie de la nation maronite*, 142.
[82] Cf. *Ibid*., 163.
[83] Cf. M. DE DREUILLE, *La règle de Saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident*, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 2000, 433.

aux Turcs et à tous ceux qui y viennent (et) à qui on donne à manger pendant tout le temps qu'ils veulent y être et c'est ce qui cause une dépense incroyable. Car comme c'est le séjour ordinaire du patriarche l'on ne saurait croire combien cela y attire de monde tous les jours, soit par nécessité, soit par curiosité, pour affaire ou pour autre chose[84] » ; de même De La Roque rapporte : « nous fûmes reçus dans cette maison avec toute la joie et toute la cordialité possible[85] ».

En effet, par l'hospitalité, le monastère, séparé du monde, n'en est pourtant pas coupé. « Solitude et communion dans le monastère témoignent que la vie humaine est une communion avec Dieu et avec tous les hommes, elles portent à Dieu les appels incessants du monde où toutes les religions se rencontrent[86] ».

Nous pouvons donc définir le monachisme maronite du X^e au XVII^e siècle par les caractéristiques suivantes : régime autonome, vie cénobitique ou érémitique, une certaine autonomie personnelle, méditation de l'Écriture Sainte, absence d'une Règle ou des Constitutions déterminées à suivre, pauvreté et pénitence.

En guise de conclusion, nous pouvons retenir que la vie communautaire a toujours existé dans le monachisme maronite, mais le moine, suivant comme Règle l'Écriture Sainte et les modèles des Pères, gardait une certaine indépendance, dans sa vie monastique, surtout en ce qui concerne la piété personnelle et les exercices de pénitence et passait beaucoup plus de temps dans sa cellule qu'en communauté. Tous les

[84] J. DANDINI, *Voyage du Mont-Liban*, 72.
[85] J. DE LA ROQUE, *Voyage de Syrie*, t. I, 53-54.
[86] M. DE DREUILLE, *La Règle de Saint Benoît*, 440.

monastères étaient autonomes et dépendaient directement du patriarche. Aucun supérieur de monastère n'avait droit ni pouvoir sur un autre supérieur et, en cas de conflit, le patriarche en était le juge[87]. De la sorte, aucun monastère n'avait le droit d'intervenir dans les affaires de l'autre.

Cette façon de vivre, par laquelle le monachisme maronite conserva la physionomie originaire du monachisme ancien, demeura jusqu'à la fin du XVII[e] siècle. Ce n'est qu'à la fin de cette époque que ce monachisme fut réformé et réorganisé en regroupant les monastères dans une Congrégation ou en Ordres structurés.

3.2. Les monastères doubles

Ainsi que nous venons de le voir, le Liban, comme les autres pays de l'Orient, a connu différentes formes de vie ascétique au cours des âges : la vie anachorétique et la vie cénobitique. Il a aussi connu une floraison de monastères doubles.

3.2.1. *L'origine des monastères doubles : un développement familial*

Les monastères doubles sont ceux qui abritent ensemble, mais séparés en deux groupes distincts, une communauté d'hommes et une communauté de femmes, dans des bâtiments voisins, vivant sous une même règle et une même autorité[88]. Ces deux groupes se complétaient mutuellement, ne constituant qu'une communauté. Les moines avaient pour

[87] *Kitāb al-Huda* ou *Livre de la Direction*, 202-203.
[88] H. LECLERCQ et J. PARGOIRE, « Monastère double », dans *DACL*, t. XI[2], col. 2182-2187 ; cf. aussi, A-M. TALBOT, « Monastery Double », *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, New York (Oxford University Press) 1991, 1392 ; E. JOMBART, « Les cohabitations », dans *DDC*, t. III, Paris (Letouzey Et Ané) 1942, 970-982.

but principal d'assurer aux moniales les services spirituels et les moniales aidaient les moines pour les soins domestiques[89].

Le mode de vie des monastères mixtes et voisins n'est pas né en une nuit mais il a une longue histoire qui remonte aux origines du cénobitisme. On l'a aperçu, dans l'histoire du monachisme ancien, avec Pacôme en Égypte, laissant à sa sœur Marie la direction du monastère féminin de Tabennêssi qu'il avait fait construire tout près de son monastère[90]. Saint Basile de Césarée, en Cappadoce, fait de même avec sa sœur Macrine. Il favorise également les monastères voisins et s'emploie à les promouvoir, sachant combien une communauté de femmes pouvait avoir besoin, au désert, que des voisins vinssent à l'occasion prendre sa défense[91].

On aperçoit ce type de monastères doubles en Orient autant qu'en Occident, surtout au Moyen-Âge : vers le V^e et VI^e siècles, les monastères doubles furent assez nombreux non seulement en Irlande, où les vierges qui subissaient des persécutions de leurs parents se réfugiaient près des hommes d'Église[92], mais aussi dans les autres pays d'Occident[93]. Ils existèrent aussi dans l'Empire byzantin (VII^e-XI^e siècles) et en Europe orientale (XI^e-XIII^e

[89] E. JOMBART, « Les cohabitations », 973.
[90] Cf. Vita Pachomii, dans *Acta sanctorum*, C. XXII, t. III, 304 ; *Histoire Lausiaque* XXXIII ; J.-M. BESSE, *Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcédoine (451)*, Paris (H. Oudin) 1900, 57-65 ; L. TH. LEFORT, *Les vies coptes de Saint Pacôme et de ses premiers successeurs*, Louvain (Muséon) 1943, 97-98 ; H. LECLERCQ et J. PARGOIRE, « Les institutions pachomiennes », dans *DACL*, t. XI[2], col. 2182-2187.
[91] H. LECLERCQ et J. PARGOIRE, « Monastère double », col. 2183.
[92] E. JOMBART, « Les cohabitations », 974.
[93] Cf. H. LECLERCQ et J. PARGOIRE, « Monastère double », col. 2183 ; L. GOUGAUD, *Les chrétientés celtiques*, Paris (J. Gabalda) 1911, 95 ; E. JOMBART, « Les cohabitations », 973.

siècles). De même, nombreux existèrent les monastères doubles en Andalousie[94].

Nous observons également la présence de monastères doubles en Orient et nous étudierons spécifiquement ceux du Liban. Ce pays, et particulièrement les montagnes libanaises, a vu s'élever des monastères de ce type, qui sont attestés à partir du XII^e^ siècle et étaient encore florissants dans la deuxième moitié du XVI^e^ siècle ; par contre, à cette même époque, ces monastères avaient généralement disparu en Occident[95]. Ils se sont diffusés au Nord du Liban, mais aussi au Kesrouwān, bien que plusieurs Conciles maronites[96] les aient condamnés. Malgré ces condamnations, ils résistèrent jusqu'à la moitié du XIX^e^ siècle[97].

Quelle est leur origine et comment expliquer leur longue survivance?

Probablement, les monastères doubles maronites existèrent depuis l'époque où la communauté vivait dans la vallée de l'Oronte avant le X^e^ siècle, puisque l'on rencontrait ce type de monastères qui remonte aux origines du cénobitisme dans le monachisme oriental ancien[98]. Malheureusement nous n'avons pas, pour les temps anciens, de documents historiques qui décrivent cette forme de vie d'une manière claire. C'est au XII^e^ siècle que le patriarche Jérémie fait allusion, dans un manuscrit, au

[94] Cf. S. MOHASSEB SALIBA, *Monastères doubles, familles, propriétés et pouvoirs, au Mont-Liban : l'itinéraire du monastère maronite de Mār Challita Mouqbess (XVII^e^-XIX^e^ siècles)*, Thèse pour l'obtention du grade de Docteur, 2 vols, Université de Provence (Aix-Marseille I) 30 sept. 2006, vol. I, 61.

[95] Cf. U. BERLIERE, *Les monastères doubles aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, dans *Mémoire de l'Académie royale de* Belgique, t. XVII, fasc. 3, 1923 ; E. JOMBART, « Les cohabitations », 973-974 ; G.-J. MAHFOUD, « Les monastères doubles dans l'Église maronite », dans *Melto* n^o^ 1-2 (1967) 106.

[96] Cf. R. CHARTOUNI, « Les Synodes maronites », dans *Al-Mašreq*, VII-VIII, Beyrouth (1904) 689-693 ; 803-811 ; (1905) 446-453 ; 558-564 ; 609-614.

[97] Cf. G.-J. MAHFOUD, « Les monastères doubles », 132.

[98] Cf. *Ibid*., 128.

décès de moniales[99] vivant dans le monastère de Saint-Serge «Mār Sarkīs»[100], pourtant monastère d'hommes et siège patriarcal dans le courant du XIV^e siècle[101]. Cependant, E. E. Al-Sém'ānī affirme que dans le voisinage de Ḥardīne, à proximité de l'église Saint Serge, il existait deux monastères très anciens qui ont survécu jusqu'à l'an 1450 : l'un fut un siège patriarcal et la demeure d'un grand nombre de moines maronites et l'autre fut un monastère de moniales. Les moines et les moniales auraient abandonné les deux monastères à la suite de leur état de dégradation[102]. Nous pouvons ainsi conclure qu'à Ḥardīne existait, du XII^e au XV^e siècle, un monastère double maronite habité par un bon nombre de moines et de moniales. L'on sait d'ailleurs qu'aux XV^e et XVI^e siècles des monastères maronites doubles existaient dans le Nord de la montagne, puisque l'évêque maronite Gabriel Ibn Al-Qila'ī (†1516) s'était dressé contre leur existence[103].

---

[99] Cf. J. DEBS, *Histoire de la Syrie*, (en arabe : *Tarīḫ Sūriyā*), vol. VI, Beyrouth, 1891-1901, 201.

[100] Ce monastère est tout près du Ḥardīn, au Nord du Liban.

[101] Cf. T. TOUMA, *Paysage et institutions féodales chez les Druzes et les Maronites du Liban du XVII^e siècle à 1914*, vol. I, Beyrouth (Pub. Université Libanaise) 1971, 322 ; G.-J. MAHFOUD, « Les monastères doubles », 107-108 ; R. JABRE-MOUAWAD, *Lettres au Mont-Liban d'Ibn al-Qilā'ī (XV^e siècle)*, publiées, traduites et commentées, précédées d'un aperçu historique du Mont-Liban aux XIV^e et XV^e siècles, Paris (Librairie Orientaliste Paul Geuthner) 2001, 36.

[102] *Prope oppidum Hardin, Diocesis Tripolitanae, duo Monasteria olim a Maronitis apud antiquissimam S. Sergi Ecclesiam, quae Orientalem ejusdem Hardin respicit, exstructa fuere : ex quibus unum fuit olim Sedes Patriarcharum ; in altero vero Moniales item Maronitae usque ad annum Christi MCCCL domicilium habuerunt. Ambo Monasteria cum virorum tum feminarum, a titulo praefatae Ecclesiae S. Sergii, et vicini oppidi Hardin, nomen sortita sunt usque ad praesentem diem. Ab anno Christi MCCCL duo haec Monasteria, ob frequentes barborum excursiones, a Monachis, et Monialibus derelicto, tandem temporum injuriam passa sunt, ut praeter Ecclesiam S. Sergii jam collabentem nonnisi lapidum acervus hodie conspiciatur;* Cf. E. E. ASSEMMANI, *Bibliothecae mediceae laurentianae et Palatinae codicum manuscriptorum orientalum catalogue,* Florence, 26 ; cf. aussi J. DEBS, *Histoire de la Syrie*, 201 ; G.-J. MAHFOUD, « Les monastères doubles », 108.

[103] Cf. R. JABRE-MOUAWAD, *Lettres au Mont-Liban d'Ibn Qila'ī (XV^e siècle)*, 182-187 ; S. MOHASSEB SALIBA, *Monastères doubles, familles, propriétés et pouvoirs,* 96.

Une inscription rappelant la restauration du monastère « Mār Līša' » à Ǧoubbat Bšarré, en 1533, atteste la présence d'une religieuse Sarah qui était la compagne monastique d'un prêtre, ce qui nous fait penser à cette sorte d'existence[104]. De même, deux moniales résidaient au siège patriarcal maronite à Qannoūbīne, durant le temps du patriarche Moussa 'Akkārī (1523-1567)[105].

À partir du XVI^e^ siècle jusqu'au XIX^e^ siècle, de nombreux monastères doubles maronites existèrent, fondés dans le centre de la montagne libanaise par des familles[106], telles les deux grandes familles nobles du Kesrouwān, les Šeiḫs Ḥobeiš et les Šeiḫs Al-Ḫāzen[107], et ils furent dirigés, selon les cas, par un supérieur ou par une supérieure. En effet, si le monastère double était destiné, au départ, aux moines, c'était le supérieur des moines qui dirigeait le monastère et les moniales n'avaient aucun rôle principal. Par contre, si le monastère était au départ destiné aux moniales, la supérieure des moniales jouait un rôle de premier plan ; dans d'autres cas, c'était l'évêque qui habitait et dirigeait le monastère[108].

En fait, cette situation était liée à la classe sociale des familles fondatrices et souvent le supérieur ou la supérieure faisait partie de la famille fondatrice.

---

[104] Cf. E. DUWAYHI, *Apologie de la nation maronite*, 159.

[105] Cf. G.-J. MAHFOUD, « Les monastères doubles », 107-108 ; E. AZZI, *La réforme monastique au Mont-Liban*, 175 ; S. MOHASSEB SALIBA, *Monastères doubles, familles, propriétés et pouvoirs*, 96.

[106] Dès XVII^e^-XVIII^e^ siècles, quinze monastères-doubles étaient en mêmes temps monastères familiaux, quatre autres furent liés au cours de leur existence à certaines familles. Cf. S. MOHASSEB SALIBA, *Monastères doubles, familles, propriétés et pouvoirs*, 98-99.

[107] Cf. G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique,* 291s.

[108] Cf. « Acte du patriarche Youssef Tiyyān », (18 avril 1798) relatif aux monastères de Baqloūš, dans *Manuscrit à la Bibliothèque patriarcale maronite,* série 1, n^o^ 111, p. 925-927, qui nous informe que la direction du monastère revenait au supérieur et à la supérieure.

L'apparition de ce type de monastères au Kesrouwān est certainement liée à la migration des maronites vers cette nouvelle région en même temps qu'au phénomène de désertion qui a touché un certain nombre de monastères situés dans le Nord de la montagne au cours des XVI^e –XVII^e siècles[109].

Il faut bien noter que ce type de monastères doubles avait une autonomie parfaite ; autrement dit, chaque monastère était indépendant des autres.

Les raisons de l'existence de ces monastères doubles sont la sécurité, la consécration de toute la famille (père, mère, fils, fille), ou bien la nécessité de pourvoir au service pour le patriarche ou l'évêque. En vivant près d'un monastère d'hommes, les moniales pouvaient jouir d'une certaine sécurité et bénéficiaient de la direction spirituelle, de la pratique et de l'administration des sacrements assurées par les moines. En plus, la vie dans un monastère double leur permettait de se décharger de la gestion des biens fonciers, qui souvent revenait aux moines. Ainsi, les femmes faisaient leur travail féminin : cuisine, couture, artisanat, etc. et les hommes effectuaient leur travail : agriculture, économat, etc. et, de la sorte, étaient assurés les moyens de subsistance des deux monastères[110].

La liaison de ces monastères doubles était très forte et ce à cause de la présence familiale. On a vu, dans le chapitre consacré au « Monachisme féminin »[111], comment des femmes parentes des ascètes vivaient avec les moines, en vue de se protéger, et menaient une vie ascétique dans une

[109] S. MOHASSEB SALIBA, *Monastères doubles, familles, propriétés et pouvoirs*, 79.
[110] Cf. H. LECLERCQ et J. PARGOIRE, « Monastère double », col. 2182-2187 ; P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr Abdallah Qara'alī,* t. III, 523s.
[111] Voir *supra*, « La place du monachisme féminin dans le monachisme ancien », 65-70.

ambiance familiale. Par la suite, des couples qui décidaient, à une période donnée, et d'un commun accord, d'embrasser la vie consacrée, fondèrent des monastères doubles[112]. Parfois aussi, attirés par leur vie sainte, des parents se joignaient à eux pour former une communauté consacrée à Dieu et, de la sorte, naissait un monastère double, où les deux communautés logeaient dans des constructions voisines.

D'autre part, il arrivait qu'un évêque érigeât un monastère pour en faire sa résidence et il faisait appel aux moines pour former la communauté et aux moniales pour lui rendre service[113]. Le père Fromage atteste, au début du XVIII^e^ siècle, que « c'était une ancienne coutume des évêques maronites d'avoir auprès d'eux plusieurs moniales dont l'appartement n'était d'ordinaire séparé de celui de l'évêque que par une porte de communication[114] ».

On remarque, par cette courte histoire, que ce type de vie a souvent eu un cachet familial, les liens familiaux étant assumés dans une parenté spirituelle, et ceci s'exprimait également dans les monastères doubles du Liban, notamment au Kesrouwān aux XVI^e^-XVIII^e^ siècles.

3.2.2. *Le développement des monastères doubles au Liban*

Nous pouvons suivre le développement des monastères doubles au Liban surtout pendant les XVI^e^ et XVII^e^ siècles pour lesquels nous avons une documentation plus abondante. À cette époque, étant donné le déplacement

[112] Cf. H. LECLERCQ et J. PARGOIRE, « Monastère double », col. 2182-2187.
[113] G.-J. MAHFOUD, « Les monastères doubles », 111.
[114] P. FROMAGE, *Lettres édifiantes et curieuses*, t. I, Lyon 1819, 409. Cette lettre était envoyée à son confrère Jésuite P. Camus, le 15 octobre 1736. Elle est reproduite également dans *SCNC*, MANSI, t. XXXVIII, col. 1.

des maronites vers le centre du Liban, les monastères doubles y devinrent nombreux après l'avoir été au Nord du pays.

En 1655, Dūwayhī rapporte, dans ses *Annales*, que « le prêtre Joseph fils du prêtre ʻAssāf, du village de ʻAramūn a construit l'église de Mār ʻAbda Ḥarharāya […] et il porta le capuchon monastique lui et ses frères André, Antoine et Jean. Ensuite, ils furent suivis par leur sœur Rafqā, puis par leurs père et mère avec le consentement de l'évêque du lieu, Joseph Ḥabqoūq. Ils firent don au monastère de tous leurs biens et propriétés. Et tous ensemble ils ont décidé d'être sous l'obéissance du prêtre Joseph jusqu'à la fin de leur vie et ils devinrent pour tout le monde un bon exemple de vie monastique, de bonne réputation de piété et de dévotion[115] ». En effet, la vie de ce monastère fut « angélique et admirable. Ils ont rebâti de leurs mains leur monastère, à cent pas duquel il y a une maison de religieuses ; et ce qui est merveilleux, ces deux maisons ne sont presque composées que d'une famille, du père et de la mère, des enfants et des filles, avec quelques autres serviteurs et servantes de Dieu qui ont suivi leur exemple […]. Ces serviteurs de Dieu ont ajouté à leur simplicité, une prudence spirituelle et une connaissance de l'état auquel ils se sont engagés, et des vertus dont ils doivent être ornés[116] ».

En 1736, dix monastères doubles, au Kesrouwān, étaient habités par cent trente-six moines et moniales : Mār Ǧerǧes (Saint Georges) Roūmiyé, Saydét al-Ḥaqlé (Notre-Dame de Haqlé), Mār Roūḥana Beqaya (Saint Jean),

[115] Cf. E. AL-DUWAYHI, *Apologie de la nation maronite*, 227-228 ; DEBS, *Histoire de Syrie*, t. VII, 353; G.-J. MAHFOUD, « Les monastères doubles », 110.
[116] Cf. J. BESSON, *La Syrie et la Terre Sainte au XVII^e siècle*, Paris (Poitiers) 1862, 112-113.

‘Ayn Warqa, Mār Elyās (Saint Elie) à Balloūni, Mār Antonios (Saint Antoine) à Beq’āta et Saydet Tamīš (Notre Dame de Tamīš)[117].

En effet, ce type de monastères doubles semble étroitement lié à l’absence probable de monastères exclusivement féminins, de sorte qu’on ne voit des moniales maronites que dans ces monastères doubles ; parfois, les monastères avaient été fondés pour les moniales et les moines ne cohabitaient avec elles que pour les soutenir. Donc, le monachisme féminin d’autrefois était supposé ne pouvoir exister qu’avec, à ses côtés, un monastère masculin[118]. Une exception, cependant : le monastère féminin de Mār-Youḥanna-Ḥrāš (Saint Jean), fondé en 1643 pour les seules moniales par l’évêque Youssef Halib Al-’Aqourī[119]. Mais plus tard, ce monastère devint double après la construction d’un monastère voisin pour les moines qui s’étaient mis au service des moniales[120].

3.2.3. *Les difficultés des monastères doubles*

Cependant, des difficultés naissaient dans les monastères doubles à cause des conflits possibles entre moines et moniales. À titre d’exemple, en 1539, le moine Jonas Matriti empêcha l’accès des femmes au monastère Saint Antoine-Qozḥayā, secondé par ses moines, qui avaient juré ensemble

[117] Ce dernier monastère fut fondé en 1673 par l’évêque Gabriel Al-Bloūzanī. Cf. I. Ḥarfouch, *Anciens monastères de Kesrouwān*, *Al-Mašreq*, années V (1902) 298-303, VI (1903) 781-794 et VII (1904) 312-320 ; cf. aussi G.-J. MAHFOUD, *L’organisation monastique*, 294, note 25.

[118] S. MOHASSEB SALIBA, *Monastères doubles, familles, propriétés et pouvoirs*, 97.

[119] Cf. E. AL-DUWAYHI, *Apologie de la nation maronite*, 215-216 ; cf. aussi G.-J. MAHFOUD, *L’organisation monastique*, 293 ; S. ASSAF, « Abdallah Qara’alī et la réforme du monachisme féminin », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 95 (2008) 177-212.

[120] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 165.

de ne pas permettre aux femmes d'entrer chez eux, en vue de pratiquer une excellente vie ascétique[121].

Cette manière de vivre était refusée également par Abdallah Qara'alī, au monastère Notre-Dame-de-Tamīš, où il passa trois mois en 1694 ; il décrivit par la suite son expérience et ce qu'il avait aperçu de la vie des monastères doubles en ces termes :

« Y vivaient neuf moines ; plusieurs moniales habitaient à proximité des moines […]. Ils n'avaient pas non plus […] de normes pour les couples. Ils se conduisaient avec une naïveté et une simplicité, salutaires aux bons, mais dangereuses aux autres […]. J'ai accepté, ainsi que mon frère Joseph, de demeurer chez eux après avoir pris l'avis de notre frère Gabriel […] mais à condition que l'évêque éloigne les moniales du monastère, car nous avions consenti à rester en ce monastère et en compagnie des moines mais sans la cohabitation des femmes[122] ». Il ajoute, dans ses règles monastiques, que les monastères doubles « sont l'œuvre de satan qui déteste la chasteté, et c'est pourquoi l'Église les condamne ; pareillement Saint Antoine prohibait à ses disciples de se joindre des femmes[123] ».

D'ailleurs, la séparation de ces monastères n'était pas si facile. De réels problèmes se posaient : économiques, sociaux, humains et spirituels.

Les premières difficultés étaient d'ordre matériel : on a vu que les moniales rendaient des services très utiles que les hommes avaient des difficultés à assurer. Elles s'adonnaient, par exemple, à l'élevage du ver à soie qui était, à l'époque, l'une des principales ressources économiques.

---

[121] Cf. E. AL-DUWAYHI, *Histoire des temps*, éd. et notes de F. TAOUTEL, dans *Al-Mašreq* (1950) 252.
[122] Cf. *Mémoires*, t. II, fasc. 1, 99-100.
[123] *LM*, 74.

Sans ces ressources, qui complétaient celles des moines, les monastères ne pouvaient subvenir à leurs besoins[124].

Les secondes difficultés tenaient à l'engagement familial. Parfois, toutes les propriétés de la famille étaient en effet consacrées à Dieu et au monastère, le « Waqf » en arabe. Comment dans ce cas aurait-on pu revenir sur le don ? D'autre part, les monastères doubles restaient dépendants des propriétaires fondateurs, qui désiraient assurer par cette fondation la sécurité de leurs familles[125]. Sleymān Moubārak déclare qu'il a fondé le monastère de Rayfoūn pour lui et pour sa famille après lui, afin de lui garantir sa sécurité[126]. Comment trahir cette intention en dissociant hommes et femmes?

Des difficultés ultérieures tenaient à la tradition spirituelle, fondée sur l'idéal de la sainte famille et les complémentarités humaines et spirituelles entre homme et femme.

Nonobstant plusieurs tentatives de suppression[127] de ces monastères, parmi lesquelles nous mentionnons surtout le Synode du Mont-Liban en 1736[128] et ses confirmations successives par Rome, leur séparation ne commença à se réaliser qu'après 1818. Cela peut nous étonner, mais au vu des difficultés, énumérées ci-dessus, on comprend que l'application de la

[124] Cf. G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite,* 297-299.
[125] Cf. S. MOHASSEB SALIBA, *Monastères doubles, familles, propriétés et pouvoirs,* 87.
[126] I. HARFOUCH, « Dayr Mār Sarkīs wa-Bakhoūs », dans *Al-Mašreq* VII (1904) 348.
[127] Le visiteur apostolique J. DANDINI, par exemple, a essayé de convaincre les autorités maronites de la nécessité de la séparation des monastères doubles. Également le troisième Concile maronite (1596) réuni à Qannoūbīne, avait demandé la réforme de ces monastères. Cf. G.-J. MAHFOUD, « Les monastères doubles », 117-133 et S. MOHASSEB SALIBA, *Monastères doubles, familles, propriétés et pouvoirs,* 96.
[128] Cf. E. ATALLAH, *Le Synode Libanais de 1736*, Liban (CERO) 2001, t. I, 63 ; 101-102 ; 116-117. Voir *infra*, 150-155. Nous indiquons ce « Synode Libanais » par le Sigle *SL* au cours de notre étude.

réforme ait demandé du temps. Elle n'était facile ni spirituellement ni économiquement et elle ne l'était pas non plus humainement, d'autant plus que la population libanaise, spécifiquement maronite, ne voyait pas les choses avec les mêmes yeux que la Curie : les monastères mixtes ne la choquaient pas, le peuple ni voyait rien qui blessât la morale et choquât le sens chrétien. On n'entendait pas parler de scandales, sinon de loin en loin ; quelques fâcheux incidents se produisirent, ce qui a sans doute motivé la réforme de 1736, mais c'étaient des cas isolés dont, parfois, on exagéra la portée[129].

Cette présentation des monastères doubles nous permet de constater, à travers leurs problèmes, l'évolution du monachisme féminin maronite, surtout après la réforme de la vie monastique de l'OLM.

3.2.4. *L'effort de reconstruction*

La question de la suppression des monastères doubles se présenta après les décisions synodales du XVI^e siècle[130] et se prolongea jusqu'au XIX^e siècle. Plusieurs tentatives de suppression eurent lieu, et les premiers moines

[129] Cf. La lettre de trois évêques maronites, adressée à Rome le 28 février 1733 dans le Cod. Vat. Lat. 7262, fol. 178 I^o et V^o.

[130] Les premiers Conciles de l'Église maronite concernaient surtout des questions de réforme liturgique et traitaient aussi cette question des monastères doubles ; à titre d'exemple, le Concile de 1596 traita cette question, bien que ses décisions n'aient pas été appliquées. C'est surtout avec le Synode de 1736 qu'on parle de la suppression des monastères doubles, en se basant sur les enseignements de l'Église romaine. Cf. *SL*, t. I, partie C. II, III et IV, 459-680s ; cf. aussi *SL*, t. I, 2^ème partie, C. V, VI, VIII, 98-125 ; 3^ème partie, C. VIII-IX ; *SCNC*, Florence, I. D. MANSI, 1757 sq, C, t. 38, col. 228-253 ; CH. DE CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques*, dans la collection HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. XI, Paris (Letouzey Et Ané) 1949-1952, 262s ; B. HEYBERGER, *Hindiya, Mystique et Criminelle, 1720-1799*, Aubier (collection historique) 2001. Bernard Heyberger affirme qu'en 1736, on comptait une dizaine de monastères doubles où vivaient cent trente-six religieux et religieuses.

qui étaient tout à fait disponibles à les mettre en œuvre sont ceux qui furent nommés à partir de cette période « les réformateurs » ou moines de l'OLM.

La première tentative que nous connaissons de cette suppression était celle qui eut lieu au monastère de Qozḥayyā, où le supérieur, avec l'accord de sa communauté, interdit l'accès des femmes au monastère[131]. Par la suite, comme nous l'avons déjà vu, Abdallah Qara'alī, le précurseur de la disparition des monastères doubles, qui fut de passage au monastère double de Tamīš avec son confrère Joseph Al-Betn, manifesta fortement son scandale devant le caractère double de ce monastère : il ne voulait plus admettre l'existence de cette forme de vie consacrée et imposa aux moines de demander le départ des moniales, mais le supérieur Gabriel Bloūzanī refusa. Ainsi, Abdallah et son frère Joseph quittèrent le monastère pour aller en chercher un autre où ils pourraient mener une vie propre aux moines, selon une règle précise et une certaine organisation. De même, il sollicita l'intervention des autorités romaines afin de mettre fin à l'existence des monastères doubles du pays[132]. Le patriarche Dūwayhī, accepta leur idée et leur donna le monastère *Mart-Moūra* (Nord-Liban), où naquit l'Ordre Libanais Maronite en 1695[133].

À partir de cette date, « les moines libanais apparurent comme les champions et les partisans acharnés de la réforme de l'Église maronite, et en particulier celle des monastères doubles[134] ». Abdallah Qara'alī, devenu évêque en 1716, fut soutenu par les moines de son Ordre religieux, qui

[131] Cf. G.-J. MAHFOUD, « Les monastères doubles », 116-133.
[132] Cf. *Ibid.*, 128 ; voir aussi *supra*, 115-117.
[133] Cf. *Mémoires*, 101-102. Cf. aussi, E. AZZI, *La réforme monastique au Mont-Liban*, 1998, 180-185.
[134] S. MOHASSEB SALIBA, *Monastères doubles, familles, propriétés et pouvoirs*, 111.

militaient pour la suppression, en particulier par le Père Supérieur général, Thomas Al-Labboūdī[135], ainsi que par plusieurs évêques dont Tobie Al-Ḫāzen et Ignace Šrabiyé, tous anciens moines de cet Ordre.

En effet, l'existence de ces monastères doubles libanais qui étaient le prolongement d'une tradition ancienne prit fin définitivement au XIX^e siècle après diverses épreuves et contradictions, surtout de la part de l'évêque Abdallah Qara'alī, qui s'imposa la tâche de séparer complètement les résidences des moniales de celles des moines. Le premier monastère double qui fut réformé était celui de Ḥrāš comme « un premier essai de séparation[136] ». Qara'alī, qui s'était rendu à Ḥrāš pour appliquer son projet[137] affirme : « j'y ai évité tout contact sans nécessité entre les moniales et les moines […] et j'y ai établi à chacune des deux communautés son dépôt particulier, sa cuisine, ses propres affaires et choses utiles[138] ».

Le monastère réformé de Ḥrāš fut ainsi le premier d'une série, car Qara'alī ne se contentait pas d'appliquer son projet de réforme justement dans son diocèse, mais dans tous les autres monastères, en séparant les deux

[135] Le Supérieur général de l'OLM, Thomas Al-Labboūdī, avait accueilli à Beyrouth le délégué apostolique Yoūssef Al-Sém'ānī, arrivé de Rome le 17 Juin 1736, pour le Synode libanais. Cf. *La lettre de l'Abbé Thomas Al-Labboūdī, Supérieur général de l'OLM, au préfet de la Sacrée Congrégation en 1736*, dans (*ASCPF*, SC mar. Misc., vol. III, fol. 40r) et cf. aussi, *Lettre de Joseph Al-Sém'ānī au préfet de la Sacrée Congrégation, 2 juillet 1736,* dans *ASCPF* mar. Misc. vol. III, fol. 205r-206v ; Cf. P. ROUHANA, « Histoire du Synode Libanais de 1736. Du patriarcat de Jacques Aouad (1705-1733) jusqu'à la célébration solennelle du Synode (30 sep.-2 oct. 1736) » dans *PO* XIII (1986) 136. Cf. aussi, R. VAN LEEUWEN, *Notables & Clergy in Mount Lebanon, The Khazin Sheikhs & the Maronite Church (1736-1840),* Amesterdam (University of Amesterdam) 1992, 106.

[136] P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr A. Qara'alī*, t. II, 400 et t. III, 472.

[137] Voir *infra*, 181.

[138] P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr A. Qara'alī*, t. II, 399 et t. III, 471-472.

communautés masculines et féminines desdits monastères, de manière que chacun d'eux ait son propre monastère[139].

À la veille du Synode libanais de 1736, le patriarche Joseph Al-Ḫāzen avait pris diverses mesures en vue de réformer ces monastères. Il élabora des Règles[140] afin d'éviter autant que possible les communications entre les deux communautés[141]. Néanmoins, ces mesures furent jugées incomplètes par Al-Sém'ānī (1687-1768)[142] ; c'est pour cela qu'au lendemain du Synode libanais un comité fut constitué, composé de Al-Sém'ānī, comme président, de l'évêque Qara'alī et de l'évêque Tobie Al-Ḫāzen, pour seconder l'Ablégat pontifical. Ils décidèrent de commencer par réformer les monastères doubles qui se trouvaient dans les diocèses respectifs de Qara'alī et de Tobie Al-Ḫāzen et qui appartenaient à la famille Al-Ḫāzen[143]. Ensuite, ils ont entrevu la fondation d'un nouveau monastère, Saint Élie à Ǧ'īta[144], qui serait affecté uniquement aux moniales, et rattaché à l'Ordre libanais, pour servir de modèle. Puis, ils se sont rendus aux monastères doubles de Al-Roūmiyé, Notre Dame de Ḥaqlé, Mār 'Abda Ḥarharāya[145], mais Al-Sém'ānī quitta le pays peu de temps après, sans pouvoir achever tout le projet de réforme dans tous les monastères, après que le patriarche s'était opposé à son projet[146]. À la suite de la lettre pontificale envoyée par le Pape Benoît XIV, le 6 mars 1754, au patriarche

[139] P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr A. Qara'alī*, t. III, 473.
[140] Le texte original de ces Règles est en *Karšoūnī* avec une version italienne. Une copie de ces Règles se trouve aux *ASCPF*, *Miscellanee-Maroniti*, t. V, 112-116.
[141] Cf. G.-J. MAHFOUD, « Les monastères doubles », 120-121.
[142] Voir *infra*, 150-155.
[143] Cf. P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr Abdallah Qara'alī*, t. III, 524-525 ; G.-J. MAHFOUD, « Les monastères doubles », 121.
[144] Cf. P. QARA'ALI, *Ibid*., t. III, 525-529.
[145] *Ibid.*, t. III, 529-535.
[146] Cf. G.-J. MAHFOUD, « Les monastères doubles », 123.

maronite[147], divers Conciles libanais[148] consacrèrent des sessions de discussion à la question des monastères doubles et décrétèrent la prohibition d'en ériger de nouveaux. De la sorte, à partir de 1824, on ne rencontrait plus de monastères doubles dans l'Église maronite[149]. Les moines de l'OLM firent progressivement adopter la réforme monastique à toute l'Église maronite, surtout après le Synode libanais, partant du Nord du Liban pour embrasser ensuite tout le pays.

Il nous faut, dans la deuxième partie, aborder l'histoire de cet Ordre, sa spiritualité, ses caractéristiques, son évolution et ses problèmes pour étudier ensuite ses constitutions et ses règles.

[147] Cf. P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr Abdallah Qara'alī*, t. III, 535s ; CH. DE CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques*, 271.
[148] Le Concile de Qannoūbīne en 1755 ; le Concile de Mayfoūq en 1780 ; le Concile de Bkerké en 1790.
[149] Cf. G.-J. MAHFOUD, « Les monastères doubles », 132.

VUE D'ENSEMBLE DE LA PREMIÈRE PARTIE

Il ressort de l'ensemble de cet aperçu historique du patrimoine monastique au Proche Orient, que ses formes varient selon les lieux et les cultures, avec un espace laissé parfois à l'improvisation, parfois à l'inspiration. La diversité est encore accentuée par des différences régionales : partant de l'Égypte, la terre originaire du monachisme chrétien, le mouvement monastique se développa vers la Cappadoce, avec Saint Basile, au IV^e^ siècle, traversa la Palestine, pénétra en Syrie, pour finalement arriver au Liban, la terre des maronites.

Ces derniers, héritiers de la tradition antique, eurent leur propre voie ascétique, leurs saints et leurs martyrs - voire leur mystique particulière -. Ils n'avaient pas une unique ligne de conduite dans la voie monastique : leur seul but était celui de la perfection chrétienne. Se retirer en ermitage ou dans les grottes, ou bien choisir les colonnes, ou habiter les monastères, ou vivre en famille avec une compagnie de frères et de sœurs, à l'exemple des *Bnāyt et bnāy Qyomo*, qui représentent le noyau initial de la vie monastique dans le monde syriaque : toutes ces possibilités constituent des voies pour pratiquer l'ascétisme. Parfois sous la direction d'un maître spirituel, les anciens moines et moniales maronites avancent à travers leurs vertus et leurs pratiques dans la voie de la perfection spirituelle.

Connaître ce monachisme ancien est, en effet, obligatoire pour comprendre le monachisme de l'Ordre Libanais Maronite, puisque les moines ne sont pas apparus soudainement au XVII^e^ siècle : il existait un monachisme ancien, qu'ils ont prolongé et reformé, pour en modifier les formes archaïques et spontanées devenues anachroniques.

Le problème qui se pose pour nous, aujourd'hui, est le lien historique entre le monachisme antique et celui de l'Ordre Libanais Maronite. En fait, ce qui rend les choses complexes, c'est le manque de documents, pour le monachisme maronite ancien, bien que l'on trouve, dans le monachisme antique, des valeurs et des caractéristiques monastiques qui inspirèrent les constitutions de l'OLM.

Donnons-nous le droit de fouiller l'histoire, les constitutions et les règles de l'OLM, pour discerner l'authenticité de ces liens et comprendre si nous pouvons dire que le monachisme de l'OLM est bien bénéficiaire de l'héritage monastique ancien. De plus, en quoi ce lien, s'il existe, nous permet de vérifier si l'OLM peut être considéré un Ordre monastique en tant qu'héritier de l'ancien monachisme maronite et, à travers celui-ci, du monachisme ancien ?

DEUXIÈME PARTIE

L'ORDRE LIBANAIS MARONITE

Les efforts du légat pontifical Dandini en 1596[1], en vue d'une organisation du monachisme maronite, suivant le modèle occidental, et les deux Synodes maronites de 1596 et 1598[2], n'ont pas rencontré un grand succès. Un autre essai d'organisation fut accompli par trois Alépins : Abdallah Qara'alī, Gabriel Ḥawā et Joseph Al-Betn, qui furent rejoints ensuite par un autre compagnon, Gabriel Farḥāt[3].

---

[1] Dandini cite, dans son *Journal de voyage*, les abus dans la vie monastique au Liban et propose ensuite des normes pour réformer ces abus : les moines doivent faire l'oraison tous les matins avant de se mettre au travail et tous les soirs avant de se coucher. La propriété des biens leur est ôtée, en fournissant à chacun de quoi vivre. Les moines garderont l'obéissance qu'ils doivent à leurs supérieurs ; ils doivent manger tous dans un même réfectoire où se fera la lecture et chacun aura sa cellule. Ils vivront séparément des séculiers. En entrant dans la vie monastique, le candidat fera au moins une année de noviciat sous un bon directeur et, après cela, il fera publiquement sa profession des vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Cf. J. DANDINI, *Voyage du Mont-Liban*, 117-118.

[2] Divers Synodes maronites ont précédé le plus connu, celui du Mont-Liban, réuni en 1736 : en 1579, il y avait un projet du Concile ; en 1580, *Concile de Qannoūbīne* ; en 1596, 2° *Concile de Qannoūbīne* ; en 1598, *Day'et Moūssa* ; et en 1644, *Ḥrāš.* Cf. Y. MOUBARAC, *Pentalogie Antiochienne*, t. I[2], 513-565.

[3] **Abdallah Qara'alī** est né à Alep en 1672 ; il entreprit à partir de 1695, avec ses compagnons, la réforme de la vie monastique dans l'Église maronite et il est le réformateur de la vie monacale des moniales maronites. Prêtre en 1696 et second Supérieur général de l'Ordre entre 1669 et 1716, date de sa consécration épiscopale à l'évêché de Beyrouth, il est considéré comme le réformateur du monachisme oriental par excellence. Ses écrits, lettres, poésies et pandectes sont d'une grande valeur. On lui doit plusieurs poèmes en langue arabe adaptés à des mélodies syro-maronites. Il joua un rôle important au Synode Libanais de 1736. Il mourut en 1742. **Gabriel Ḥawā** est né à Alep en 1668, il fut ordonné prêtre en 1695 pour devenir le premier Supérieur général de l'OLM de 1695 à 1699. Il étudia la théologie, l'italien, le latin et le syriaque, avec le célèbre orientaliste de son temps B. AL-TOULAWI (1657-1745). Sa vision d'une organisation vouée pleinement à la mission et à la pastorale ne correspondait pas aux avis de ses compagnons. Il quitta l'Ordre en 1699 et partit pour Rome. Puis, il devint évêque de Chypre en 1723. Il mourut en 1752. **Joseph Al-Betn** est aussi un Alépin ; né en 1679 ; il arriva au Mont-Liban avec Qara'alī et Ḥawā et fut ordonné prêtre en 1706. Al-Betn n'accéda à aucune responsabilité supérieure au sein de

Ces jeunes moines parvinrent, à la fin du XVII[e] siècle, à une réussite notable en se servant du modèle communautaire. Le résultat de leur réforme monastique, qui se voulait fidèle à la tradition orientale, fut connu sous le nom d'Ordre Libanais.

Les quatre Alépins vinrent de la Syrie au Mont-Liban pour s'engager dans la voie monastique libanaise qui avait sûrement une haute réputation, puisque nous savons, par les *Mémoires* de Qara'alī [4], qu'avant de se rendre ensemble au Liban, ils visitèrent, lui et Joseph Al-Betn, la Terre Sainte[5]. Si le Liban n'était pas si attirant, pourquoi ne pas préférer se faire moine à Jérusalem ?

On se demande, ainsi, quel est le but de ces Alépins qui veulent « se faire moines au Liban ». Ensuite, le désir monastique de ces jeunes était à l'origine d'une réforme dans les monastères maronites : quelle est la cause

---

l'Ordre. Il était, en fait, l'homme de l'ombre et s'occupait de la gestion intérieure des monastères déjà restaurés ou fondés. Il est mort en 1714. **Gabriel Farḥāt** est né, en 1670, à Alep, où il reçut une solide formation littéraire, philosophique, théologique, et devint un phénomène de science. En 1695, il rejoignit ses compatriotes au monastère Saint-Élisée (Bšarrī). Entre 1705 et 1716 il fut envoyé pour plusieurs missions délicates en Syrie et en Europe, avant d'être élu Supérieur général de l'Ordre entre 1716 et 1723. En 1725, il fut ordonné évêque d'Alep où il mourut en 1732. Il acquit une grande renommée littéraire et fut un pilier culturel de l'époque de la « Renaissance arabe ». Il a joué un rôle très important dans la vie liturgique. Dans le domaine du chant on lui doit plusieurs poèmes arabes adaptés à des mélodies syro-maronites. Il était selon Qara'alī « un homme de science, un philosophe et un grand poète ». Cf. P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr Abdallah Qara'alī, archevêque de Beyrouth, 1672-1742*, t. I, *passim* ; cf. aussi T. AL- LABBOUDI, *La vie de Abdallah Qara'alī*, dans J. AZZI, *Les débuts de l'Ordre Libanais*, 75-105 ; L. BLAYBEL, *HOLM*, vol. I, 20-25s ; cf. aussi, N. RISK, *Germanos Farhat, sa vie et ses influences*, Kaslik (USEK) 1998, *passim* ; cf aussi, P. FAHD, *HOLM*, (en arabe), Liban (Impr. El-Kraim), t. I, 1963 ; L. SFEIR, *L'Ordre Libanais, Expansion, Rituelle, Interrituelle, Confessionnelle*, Rome, 1974, 13-34.

[4] Nous utilisons la traduction française de G.-J. MAHFOUD, révisée par S. J.-E. SERANT, *Mémoires*, dans *PO*. vol. II (1971) 91-120 ; 281-304. Le manuscrit orignal est conservé dans l'Archives des Moines Maronites de la Bienheureuse Vierge Marie (Mariamites) - Rome, *ACSAMR*, où il est répertorié par le n° 84, (dorénavant *SPV* 84).

[5] *Mémoires*, 98 ; *SPV* 84, 1 ; cf. aussi L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 19.

et l'origine de cette réforme? Comment pouvons-nous expliquer cette expérience? Enfin, quelles sont les caractéristiques monastiques de cette nouvelle organisation?

Les documents de base sur lesquels nous nous fondons pour exposer l'histoire de l'OLM sont au nombre de trois :

En premier lieu, nous avons utilisé les *Mémoires de Abdallah Qara'alī* (1693-1718), rédigés par lui-même, dans lesquels il raconte sa vocation religieuse, son voyage, son engagement dans la vie monastique au Liban et les difficultés qu'il a rencontrées dans la réforme monastique. Il s'agit d'une source primordiale qui nous ouvre le chemin pour une analyse historique, spirituelle et canonique.

En second lieu, nous nous fondons sur l'*Histoire de l'Ordre Libanais Maronite* de Gabriel Farḥāt[6] qui raconte les événements qui ont eu lieu dans l'Ordre, depuis 1694 jusqu'à 1724.

En troisième lieu, nous avons consulté *La vie de Abdallah Qara'alī* écrite par Thomas Al-Labboūdī[7], qui fut son disciple et devint ensuite son secrétaire général, avant d'être assistant général de l'Abbé Michel Iskandar (1723-1735). Al-Laboūdī fut élu, à son tour, Père Abbé de l'OLM pour deux mandats consécutifs (1735-1741). Il a écrit sur la base de sa vive expérience avec Qara'alī, en retraçant sa personnalité et ses vertus, en le considérant comme fidèle et saint.

---

[6] Cf. G. FARHAT, *Histoire de l'Ordre Libanais,* dans J. AZZI, *Les débuts de l'Ordre Libanais,* 111-178. En 1725, après la retraite de Michel Al-Blawzāwī, archevêque d'Alep, Gabriel Farḥāt fut désigné pour le remplacer sous le nom de Germanos. Cf. J. FEGHALI, « Germanos Farḥāt, archevêque d'Alep et arabisant (1670-1732) », dans *Melto* I (1966) 118.

[7] Cf. T. AL- LABBOUDI, *La vie de Abdallah Qara'alī*, dans J. Azzi, *Les débuts de l'Ordre Libanais,* 75-105.

En plus de ces trois sources, nous nous référerons à d'autres écrits spirituels et historiques des moines, ainsi qu'à des lettres envoyées et reçues, sur différents sujets concernant l'OLM, sans négliger les écrits modernes comme ceux de Louis Blaybel[8], Maroūn Karam[9], et d'autres moines.

[8] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, 3 ts., *passim*.
[9] Cf. M. KARAM, *Les moines de notre village*, Liban (Kaslik) 1975.

CHAPITRE I

L'HISTOIRE DE L'ORDRE LIBANAIS MARONITE

1.1. L'origine de l'OLM : un aperçu historique[1]

Arrivés au Liban, les jeunes Alépins, Abdallah Qara'alī, Gabriel Ḥawā et Joseph Al-Betn, visitèrent la plupart des monastères maronites et, grâce à la sollicitude du métropolite Gabriel Blouzānī[2], supérieur du monastère de Tamīš, qui rencontra Qara'alī et ses compagnons à Qannoūbīne, ils habitèrent, comme nous l'avons déjà rapporté, le monastère de Ṭāmīš[3], au Kesrouwan, en observant son mode de vie, durant environ trois mois[4].

À la lumière de cette expérience naquit la volonté d'une réforme monastique à cause de divers défauts qu'ils considérèrent inadmissibles pour une authentique vie monastique.

---

[1] Cf. A. QARA'ALI, *Mémoires, passim* ; cf. aussi, G. FARHAT, *Les entretiens monastiques, passim* ; P. QARA'ALI, *Les Perles dans la Vie de Mgr Abdallah Qara'alī* ; cf. aussi T. AL- LABBOUDI, *Mağmou'at Al-Labboūdī,* Kaslik, 1988 ; L. BLAYBEL, *HOLM,* t. I ; P. FAHD, *HOLM,* t. I, *passim* ; J. AZZI, *Les débuts de l'Ordre Libanais, passim* ; E. AZZI, « Le contexte ecclésial de la fondation de l'Ordre Libanais Maronite , (en arabe : Al-'iṭār Al-Kanassī linaš'at al-Rahbāniyya al-lubnāniyya al-māroūniyya) », dans *Awrāq Rubnāniyyah* 73 (2002) 35-62.

[2] C'était un Libanais, né à Blawzā (Nord-Liban), d'où il est appelé Bloūzānī. Il fut sacré évêque d'Alep en 1663. Il fonda, en 1673, le monastère Notre-Dame-de-Tamīš et, en 1700, le monastère Saint-Isaïe, où prit son essor, en 1705, le nouvel Ordre, connu comme Ordre Antonin de Saint Isaïe. Les trois fondateurs de cet Ordre demandèrent au patriarche Dūwayhī d'avoir une Règle propre. Cependant, le patriarche leur ordonna de suivre la Règle des moines Baladites qu'il avait lui-même approuvée en 1700. Cf. L. SFEIR, *L'Ordre Libanais, expansion rituelle, interrituelle et confessionnelle,* Rome 1974, 71-77 (ce volume est paru à l'occasion du Tricentenaire de Abdallah Qara'alī). Nous l'avons consulté dans Y. MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne,* t. II[1], « Ordre Antonin Maronite de Saint Isaïa », 303-304.

[3] Voir *supra,* 97.

[4] *Mémoires,* 98-99 ; *SPV* 84, 1-2.

Quels sont ces défauts qui invitaient les trois Alépins à vouloir la réforme ?

Qara'alī, dans son récit sur le monastère de Tamīš, parle d'une vie monastique double où évêque, moines et plusieurs moniales vivaient à proximité et habitaient ensemble. De plus, il ajoute que leur style de vie était identique à celui des autres moines du pays.

« En effet, ils se gouvernaient avec une naïveté et une simplicité, salutaires aux bons mais périlleuses aux autres »[5].

Qara'alī soulignait qu'ils n'avaient ni de noviciat ni des vœux explicites bien formulés : « ces moines n'avaient non plus de délais fixés pour la probation des novices et ne prononçaient pas de vœu monastique […][6] ». Qara'alī voudrait ainsi mettre en lumière le risque d'une telle prononciation implicite, notamment dans une vie monastique double, dans laquelle personne n'est considéré comme engagé d'une manière officielle.

D'ailleurs, il soulignait qu'il n'y avait pas d'autorité exercée comme aujourd'hui, d'autant que le supérieur n'était pas distingué par un titre particulier: « le supérieur qui les gouvernait en l'absence de l'évêque n'avait pas le titre de supérieur, mais ils l'appelaient par son nom […] et l'expression 'père supérieur' n'existait nullement chez les fils de Maroūn, ni des métanies[7] devant eux (les supérieurs) [8] ».

Vis-à-vis d'une pareille situation, qui s'éloignait de leur idéal monastique, Qara'alī et son compagnon, Joseph Al-Betn, furent amenés, avec le consentement de Gabriel Ḥawā, qui se trouvait à Qannoūbīn, à

[5] *Mémoires*, 100 ; *SPV* 84, 3.
[6] Cf. *Mémoires*, 99-100 ; *SVP* 84, 3 ; voir *supra*, 97-99.
[7] La *métanie* signifie ici la soumission complète ou l'obédience au supérieur.
[8] *Mémoires*, 100 ; *SPV* 84, 3.

accepter la demeure à Tamīš à condition que les moniales fussent séparées des moines[9]. Cependant, au refus de l'évêque Gabriel, les jeunes quittèrent Tamīš et décidèrent, en 1695, après une tournée dans d'autres monastères libanais et après avoir consulté le patriarche Duwayhī[10], de restaurer et d'habiter le monastère de Mart-Moūra[11] à Ehden, au Nord du Liban, dans l'intention d'une nouvelle réforme.

Le 10 novembre 1695[12], les trois jeunes Alépins reçurent l'habit et le capuchon de la main du patriarche[13], mais sans émettre les vœux, en suivant la coutume monastique du pays.

Après la prise d'habit, les jeunes moines commencèrent leur organisation en choisissant un supérieur pour la communauté et on choisit Gabriel Ḥawā, puisqu'il était le premier à être ordonné prêtre parmi eux[14].

Le mauvais état du monastère Mart-Moūra rendait difficile d'y habiter pendant l'hiver. Cette situation poussa les habitants du village de Bšarré, en 1696, à octroyer aux moines le monastère Mar-Līcha' qui se trouve dans la vallée sainte. Le père Gabriel Ḥawā, considéré déjà comme Supérieur général, transféra quelques-uns des moines de Mart-Moūra à Mār Līcha' et nomma le diacre Joseph au poste de supérieur durant son

[9] *Mémoires*, 100 ; *SPV* 84, 4.
[10] Cf. E. AL-DUWAYHI, *Apologie de la nation maronite*, 256.
[11] *Mémoires*, 102 ; *SPV* 84, 6 ; cf. aussi L. BLAYBEL, *HOLM*, 19-23.
[12] Cette date est considérée comme la naissance de l'Ordre Libanais Maronite, et c'est pour cela que l'OLM fête toujours ce jour, en se souvenant de ses réformateurs.
[13] Cf. E. AL-DUWAYHI, *Apologie de la nation maronite*, 256.
[14] Durant une visite des parents de Gabriel Ḥawā à sa béatitude, ces derniers sollicitèrent le patriarche pour qu'il confère le sacerdoce à leur fils, et le patriarche accepta leur demande et l'ordonna prêtre en 1695 ; cf. *Mémoires*, 102 ; *SPV* 84, 6.

absence[15]. Il confia également à Qara'alī, qui fut ordonné prêtre dans cette même année, la direction du monastère Mart-Moūra.

1.2. La genèse de la Règle monastique

Après l'édification de ces deux monastères, au début du printemps 1697, les moines s'assemblèrent de nouveau à Mart-Moūra et virent la nécessité d'une Règle. Ils s'occupèrent alors de consulter, outre la Bible, qui est la Grande Règle et la Source de tous les commandements, les règles des Pères, en vue de « choisir ce qui leur paraissait bon et raisonnable dans les écrits des orientaux et des occidentaux[16] » pour en préférer ce qui pourrait leur convenir afin de former leur propre Règle. Il faut rappeler qu'avant cette date les moines maronites n'avaient pas de Règle monastique[17].

Thomas Al-Labboūdī nous raconte, dans la biographie de Qara'alī, que ce dernier avait lu Jean Climaque, le jardin des moines, et avait contemplé les biographies des Pères du désert, comme Saint Antoine, Macaire, Arsène, et tant d'autres comme eux[18]. Et il en était de même avec ses confrères, Gabriel Ḥawā, Joseph Al-Betn et Gabriel Farḥāt, qui lisaient et méditaient continuellement les livres des Saints et avaient, à leur tour, une vocation ascétique.

En cette même année 1697, ils rédigèrent la Règle en vingt-deux chapitres[19], et passèrent un long temps à mettre au point leurs décisions et

[15] *Mémoires*, 103 ; *SPV* 84, 7.
[16] *Mémoires*, 104 ; *SPV* 84, 8.
[17] *Mémoires*, 298 ; *SPV* 84, 53.
[18] T. AL-LABBOUDI, *La vie de 'Abdallah Qara'alī,* dans J. AZZI, *Les débuts de l'Ordre Libanais,* 77.
[19] C'est un manuscrit, retrouvé par P. Elie Khalifé, à la bibliothèque de l'évêché maronite-Alep, sous le n° 450, en arabe, 33 p.

leur organisation[20] ; et ils décidèrent la date du 10 novembre pour le Chapitre général en mémoire du premier jour de l'Ordre[21].

En 1698, le chapitre se réunit en vue de changer le Supérieur général, après trois ans, comme il avait été prescrit dans les Constitutions. Ḥawā fut réélu, avec les assistants Abdallah Qara'alī et Gabriel Farḥāt[22].

Ensuite, Qara'alī fut nommé aussi supérieur du monastère *Mar Līcha'*, et le père Gabriel Farḥāt supérieur du monastère *Mart-Moūra*.

Pourtant, les relations entre le Supérieur général et ses assistants étaient conflictuelles. Des tensions commencèrent à se manifester entre eux, parce que le Supérieur général, qui était influencé par les Jésuites, désirait une charge absolue et à vie, sans respecter le droit et la fonction de son conseil[23].

Par conséquent, ses relations avec les moines étaient également difficiles : ces derniers lui obéissaient à contrecœur, en s'opposant à lui sur le sens de la vie monastique[24]. Qara'alī était celui qui s'opposait le plus au Supérieur général dans la manière de voir les choses[25].

Nous pouvons donc considérer qu'il y avait une incompétence dans la direction parce que tout était nouveau pour eux. Qara'alī écrit : « la faute provenait de chacun de nous puisque nous étions tous des débutants non expérimentés ; nous ignorions la vertu et nous avions perdu la maîtrise de nous-mêmes[26] ».

---

[20] *Mémoires*, 104 ; *SPV* 84, 9.
[21] *Mémoires*, 105 ; *SPV* 84, 9 ; cf. aussi L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 26-27.
[22] *Ibid*. ; cf. aussi L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 28.
[23] *Mémoires*, 106 ; *SPV* 84, 10.
[24] *Mémoires*, 106 ; *SPV* 84, 11 ; cf. aussi L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 28.
[25] *Mémoires*, 107 ; *SPV* 84, 11.
[26] *Mémoires*, 106 ; *SPV* 84, 10.

La circonstance décisive pour arrêter tout débat, dans une telle situation, aurait été l'approbation de la Règle par le patriarche.

1.3. L'identité et la dénomination de l'Ordre

1.3.1. *Identité antonienne*

Le biographe de Qara'alī, Touma Al-Labboūdī, nous rapporte, en décrivant le désir de Qara'alī pour la vie monastique, qu'à Alep il n'y avait pas de monastères. Mais l'information qui était répandue c'est qu'au Mont-Liban se trouvaient des moines et des monastères du nom de Saint Antoine[27]; et c'est là que Dieu invita ces trois jeunes Alépins, maronites, de familles bourgeoises, qui vivaient selon les commandements divins, et, suivant l'expression arabe-libanaise, « veillaient sur la loi céleste[28] ». Selon les mots de Farḥāt, « ces jeunes pieux, réputés pour leurs bienfaits de l'avis de tous ceux qui les connaissaient, étaient poussés à édifier un Ordre monastique sous l'invocation de Saint Antoine et des Bienheureux Pères saints[29], et à s'engager par quatre vœux : l'obéissance, la chasteté, la pauvreté et l'humilité. Ils sont sortis d'Alep avec cet esprit, et cette volonté, d'être moines érémitiques, solitaires dans ce monde, portant le capuchon de Saint Antoine[30] ».

---

[27] T. AL-LABBOUDI, *La vie de Abdallah Qara'alī,* dans J. AZZI, *Les débuts de l'Ordre Libanais,* 76. Ces moines étaient des ermites qui suivaient une vie ascétique et libre.
[28] Cf. G. FARHAT, *HOLM*, dans J. AZZI, *Les débuts de l'Ordre Libanais,* 114-115.
[29] Gabriel Farḥāt indique, ici, une série de personnage qu'il appelle « Pères » : Ephrem, Jacob, Isaac, Saba, Benjamin, Anoub, Agathon, Arsène, Pacôme, Climaque, Bichay, Maroūn, Nastir, Sérapion, Iram, Amon, Zossima, Georges, Théodoret, Joseph, Niloss, Mosé, le Damascène, Anastase, Isaïe, Rouhana, Simon, et tant d'autres. Cf. G. FARHAT, *HOLM*, dans J. AZZI, *Les débuts de l'Ordre Libanais,* 113.
[30] Cf. *Ibid.*, 114-115.

Cependant, à leur arrivée au Mont-Liban, les réformateurs désiraient une Règle propre et manifestèrent cela au patriarche[31]. Leur désir fut celui de réunir dans leur Règle les enseignements des Pères, de Saint Antoine, de Saint Basile et d'autres et de suivre un mode de vie propre à eux[32]. Néanmoins, le patriarche n'accepta leur supplique qu'à conditions qu'ils s'engagent à suivre spécifiquement la Règle de Saint Antoine.

En effet, cette condition lui était indispensable. Voici ce qu'il en dit : « nous ne dispensons pas nos fils, les moines, de l'observance de la Règle de Saint Antoine »[33]. Qara'alī commenta : « à cause de cette phrase, nous n'avons pas accepté cette confirmation et nous avons présenté nos excuses au patriarche lui disant qu'il y a plusieurs Règles différentes de Saint Antoine et la plupart d'entre elles concernent les ermites, pas les communautés conventuelles. Si nous acceptons cette phrase, il en résultera pour nous de nombreuses difficultés et beaucoup de dangers [...]. Et comme nous avons beaucoup insisté, il se mit en colère et a annulé la confirmation, donnant l'ordre d'en déchirer l'acte. Nous sommes alors revenus à notre monastère, tout tristes[34] ».

Nous comprenons, par ces mots, que Qara'alī ne trouvait pas que les Règles de Saint Antoine étaient convenables pour son projet de vie monastique communautaire et aussi qu'il était conscient du fait qu'il y avait plusieurs règles attribuées au Saint, donc, peut-être qu'il était difficile de comprendre laquelle était au juste sa Règle. Pourtant, malgré cela, il ne niait

[31] Voir *supra*, 134-135.
[32] T. AL-LABBOUDI, *La vie de Abdallah Qara'alī,* dans J. AZZI, *Les débuts de l'Ordre Libanais,* 78.
[33] *Mémoires*, 107 ; *SPV* 84, 12.
[34] *Ibid.*

pas la relation avec Antoine, en tant que Père du monachisme et Moine-type, pour les moines maronites. Autrement dit, les moines détenaient l'identité personnelle d'Antoine ; ils étaient attachés à lui, en sa qualité de Patron du monachisme, lui, Père des moines et eux, ses fils, sa descendance ; surtout, comme le dit Al-Sém'ānī, l'influence de Saint Antoine dans le mouvement monastique avait été si grande que toute la tradition orientale considérait tout moine comme moine de Saint Antoine[35].

Pour cela, par obédience au patriarche, les moines, et spécialement Qara'alī, étaient obligés de prendre en considération les Règles de Saint Antoine et de méditer sa spiritualité, pour les introduire dans leur Règle, afin que le patriarche l'accepte. Ils ont ainsi joint au texte de leur composition des dispositions et des commandements attribués à Saint Antoine et à ses disciples[36].

Nous apercevons également, dans l'explication de la Règle, rédigée, plus tard, par Qara'alī et intitulée « *La Lanterne Monastique*[37] », une grande ressemblance avec la Règle attribuée à Saint Antoine.

D'ailleurs, dans ses *Mémoires,* Qara'alī nous raconte qu'en 1701, Gabriel Ḥawā visita sa Sainteté le Pape Clément XI (1700-1721), et, en se présentant, il se dit « moine de Saint Antoine » : « Sa Sainteté le pape me demanda d'où je venais. Je lui ai répondu que je suis maronite du Mont-Liban au pays d'Orient, et moine de Saint Antoine, alors il m'a béni et je

[35] Cf. J.-S. ASSÉMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, t. I, 529.
[36] Cf. G. FARHAT, *HOLM*, dans J. AZZI, *Les débuts de l'Ordre Libanais*, 116.
[37] Cf. pour ce sujet la thèse de E. HANNA, *La Spiritualité de la vie monastique dans l'Église maronite, d'après la Lampe Monastique (1721) de Mgr Abdallah Qara'alī (1672-1742)*, 2 ts., *passim*.

suis sorti de chez lui[38] ». Il n'y a pas de doute que Ḥawā se présenta ainsi pour se montrer un maronite dans la continuité monastique orientale.

En conclusion, l'attachement des moines à Saint Antoine est évident, mais Qara'alī ne voulait pas appliquer ses Règles, qui concernaient beaucoup plus les ermites que les moines[39] ; néanmoins, sans doute, les moines se sentaient liés à ce patron du monachisme et ils étaient charmés par sa vie et son bon exemple.

De la sorte, nous constatons que les moines conservaient l'identité antonienne et qu'ils imitaient et contemplaient la Règle de Saint Antoine. De plus, ils étaient favorables à une Règle composée de différentes sources, en tirant ce qui leur convenait et négligeant ce qui était étranger à leur culture, à leur tradition et à leurs coutumes et ne pouvait ensuite être appliqué dans leur vie[40].

À la suite de toutes ces vicissitudes et de ces modifications, et après une certaine expérience de vie communautaire, les moines, toujours attachés à Saint Antoine, décidaient d'ailleurs de changer la date du renouvellement des vœux[41]. Au début, ils avaient renouvelé leurs vœux le 10 novembre, jour anniversaire de la profession religieuse des réformateurs ; par la suite, le 19 du mois de Juin 1700, en souvenir du jour de l'approbation patriarcale de la

[38] *Mémoires*, 288 ; *SPV* 84, 37-38.
[39] Voir l'étude comparative de ces deux Règles dans la deuxième partie de notre thèse, 240-262.
[40] *Ibid*.
[41] Il convient de noter que cet acte de « renouvellement des vœux » est une coutume d'origine occidentale. Il fut introduit pour la première fois dans l'Ordre, par le Chapitre général réuni en 1708, cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 68.

première Règle[42], et, finalement, ils choisirent le jour de la fête de Saint Antoine, le 17 janvier[43].

1.3.2. *Identité syro-maronite*

Qara'alī, en parlant des moines libanais d'autrefois et de leur mode de vie, les appelle *fils de Maroūn*[44]. Cette dénomination frappe notre attention, parce qu'elle pourrait constituer une réponse à la question que nous nous sommes posée plus haut, en ce qui concerne le choix de se faire moine au Liban. Il est crédible, en considérant ce que nous avons vu jusqu'à présent, de penser que ces jeunes Alépins connaissaient bien le monde monastique syrien. Pourtant, il est clair, à partir des énoncés de Qara'alī, qu'ils cherchaient à suivre une voie monastique spécifique, qui faisait partie de leur tradition et qui était celle de leur Église.

Cependant, jusqu'à la fin du XVII^e^ siècle, la vie monastique syrienne et libanaise n'avait pas une organisation comparable à celle du monachisme occidental : elle suivait toujours l'ancienne tradition monastique. Qara'alī nous rapporte, comme on l'a exposé précédemment, qu'avant la réforme de l'Ordre en 1695, il n'y avait pas, pour les moines, de Règle à observer ; ils étaient sans vœux, conduisant une vie érémitique ou cénobitique, tendant beaucoup à l'individualisme et à la spontanéité[45].

Pour mieux saisir le but poursuivi par les premiers moines réformés, il est convenable aussi de parler de l'appellation qu'ils donnèrent à leur Ordre.

---

[42] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 68 ; cf. aussi P. FAHD, *HOLM*, t. I, 230.
[43] Cf. *Bullarium Romanum*, Turin, 1857s, t. XXIII, 343 ; t. XXIV, 619 ; cf. aussi, G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite,* 252.
[44] *Mémoires*, 100 ; *SPV* 84, 3.
[45] Voir *supra*, 97-98 ; 132.

Au début, ils étaient connus sous le nom d'« Alépins », du fait que les jeunes réformateurs vinrent d'Alep ; bien qu'ils étaient également appelés « les moines de Saint Antoine ». Mais, en 1707, le réformateur Qara'alī vit l'utilité de donner un autre nom à l'Ordre et il choisit ainsi la dénomination d'« Ordre Libanais » par corrélation et attachement au pays : « les moines seraient appelés Libanais par rapport au Mont-Liban, comme les moines Carmes[46] s'appellent Carmélites »[47], parce qu'ils ont pris leur appellation du Mont-Carmel.

On remarque que Qara'alī a voulu valoriser l'identité nationale de son Ordre, qui fait partie d'une culture spécifique et d'une tradition propre. Il n'y a aucun doute que Qara'alī a perçu aussi que quelques uns des frères n'approuvaient pas le nom d'« Alépins » parce qu'il était commun avec celui des habitants d'Alep[48]. Pour cela, ils préféraient d'être appelés « Libanais » ou « Baladites »[49] ; et c'est cette appellation qui est devenue ensuite familière à tout le monde.

La dénomination « Maronite » a été jointe plus tard, en tenant compte de son utilité concernant l'identification des moines. Ils se sont appelés, alors, « Libanais » par rapport à leur pays, et « Maronites » par rapport à leur Église, leur rite et leur tradition.

Par conséquent, nous pouvons dire sans hésiter que les caractéristiques et les coutumes des moines libanais convenaient et

[46] D'après les écrits de Qara'alī, on peut remarquer une influence des Carmélites. Élie AZZI présuppose qu'il pourrait avoir lu les œuvres de Thérèse d'Avila, traduites par son maître Boutros AL-TULAWI. Il fit aussi des emprunts aux pères Carmes qui avaient mené une vie mystique au Mont-Liban, dans le monastère de *Mar-Līša'*. Cf. E. AZZI, *La réforme monastique au Mont-Liban*, 208.
[47] *Mémoires*, 285 ; *SPV* 84, 34.
[48] *Mémoires*, 285 ; *SPV* 84, 35.
[49] *Baladites* dans l'arabe-libanais, signifie « du pays », « de la montagne ».

concordaient avec d'autres traditions monastiques de l'Orient : égyptienne, syriaque, cappadocienne, etc., tout en ayant, en même temps, leurs propres usages, leur propre rite, leurs culture et tradition distinctes.

La vie monastique libanaise était alors un mélange de diverses traditions. Nous rencontrons ainsi, dans ce même Ordre, des ermites et des moines; une ambiance solitaire, une autre communautaire et parfois apostolique-missionnaire. Cette variété deviendra difficile à concevoir et sera mal comprise, surtout de la part de ceux qui n'ont jamais eu une telle expérience dans leur tradition.

Il convient, en harmonie avec cette analyse, de souligner ce qu'écrit Al-Sém'ānī aux moines libanais maronites dans sa lettre « sur la vie monastique ». Il leur demanda de supplier Dieu par leurs prières et leurs invocations à l'intention de leur nation maronite afin que Dieu la maintienne. Puis, il les sollicita de prier aussi pour leur Ordre Antonien et leur Congrégation libanaise, afin que Dieu l'illumine de sa beauté et observe son alliance avec elle, en se souvenant des anciennes générations et en considérant que Dieu a déplacé une vigne d'Égypte et que c'est grâce à Son aide, que l'Ordre s'est étendu d'Égypte à la Grande Syrie[50].

1.4. Les conflits et la scission de l'Ordre

La séparation du père Gabriel Farḥāt[51], en 1700, à cause du désaccord avec le Père général, fut le début des conflits et des troubles : « cette séparation fut pour les moines une cause de trouble et de plaintes à l'égard du Supérieur général, étant donné qu'ils avaient une grande estime

[50] Cf. J. AL-SEM'ANI, dans J. AZZI, *Les débuts de l'Ordre Libanais*, 236.
[51] Gabriel Farḥāt se retira de l'Ordre et s'établit à Zġartā où il s'occupait de l'éducation des jeunes gens et prêchait l'Évangile. Mais il y adhéra de nouveau en 1705 et succéda à Qara'alī. Cf. *Mémoires*, 108-109 ; *SPV* 84, 13-14 ; cf. aussi L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 47.

pour lui (le père Gabriel Farḥāt), parce qu'il était le supérieur du monastère et grand maître en langue arabe, en poésie et en éloquence[52] ».

Entre-temps, des malentendus commencèrent entre Ḥawā et Qara'alī au sujet du but de l'Ordre : Ḥawā voulait l'Ordre missionnaire avec un Supérieur général à vie. En revanche, Qara'alī voulait un Ordre monastique où les moines, séparés du monde, puissent vivre en communauté, en priant et en travaillant[53], dans une ambiance parfaitement pieuse, en s'occupant de leur perfection, bien qu'ils puissent pratiquer l'apostolat comme service des gens. Les points de vue de Qara'alī ont prédominé. Les conflits resurgirent entre les moines et le Supérieur général Gabriel Ḥawā qui désira organiser tout dans l'Ordre suivant l'usage des Jésuites, mais les moines refusaient de lui obéir[54]. Ils se réunirent, sans aviser le supérieur et Qara'alī, et firent un Chapitre au cours duquel ils choisirent entre deux possibilités : ou bien de s'aligner sur le point de vue du supérieur en charge et le laisser dans cette charge, ou bien maintenir leur opinion et choisir un nouveau supérieur[55]. Par la suite, ils firent une nouvelle élection du Supérieur général, qui fut en faveur de Qara'alī et ils déclarèrent à Gabriel Ḥawā le désir des frères qu'il se retire et renonce à sa charge. Ce dernier, ayant entendu leur intention, se soumit directement et informa le patriarche de l'élection du nouveau Supérieur général. Le patriarche approuva le supériorat de Qara'alī et envoya ses bénédictions aux moines[56].

---

[52] *Mémoires*, 109 ; *SPV* 84, 14.
[53] G. FARHAT, *HOLM*, dans J. AZZI, *Les débuts de l'Ordre Libanais,* 119-120.
[54] Cf. *Mémoires*, 109 ; *SPV* 84, 15.
[55] *Mémoires*, 110 ; *SPV* 84, 16.
[56] G. FARHAT, *HOLM*, dans J. AZZI, *Les débuts de l'Ordre Libanais,* 120.

D'ailleurs, des conflits eurent lieu aussi entre Gabriel Ḥawā et les moines sur les vœux monastiques, tels qu'ils étaient présentés dans l'essai de la Règle de 1697[57].

Négligeant l'obéissance et la Règle, le père Gabriel Ḥawā quitta l'Ordre et s'en alla chez le patriarche pour accuser les moines. La discorde augmentait, Gabriel étant enclin à la prédication tandis que Qara'alī penchait pour la vie ascétique et contemplative[58]. Le patriarche décida, en conséquence, la scission par la formule suivante :

« Le père Gabriel administrera le monastère *Mart-Moūra*, et le père Abdallah le monastère *Mar-Līcha'*. Les biens de l'Ordre seront divisés entre eux à parts égales, et les moines auront le choix de suivre le supérieur qu'ils voudront[59] ».

Après cela, il y eut une indépendance de vie et de biens entre les deux courants. La scission prit fin par la séparation non seulement des monastères, mais aussi des moines ; un seul moine de profession et quelques novices suivirent le père Gabriel et les autres moines et novices suivirent Qara'alī[60].

Ayant échoué dans son projet de suivre le genre de vie qu'il désirait, selon les Constitutions des Jésuites, surtout après le conflit avec son évêque, qui lui interdit de pratiquer certaines coutumes dans son monastère et nommément de « jésuitiser[61] », Ḥawā se rendit à Rome où il s'installa et ne

[57] Cf. *Mémoires*, 114 ; *SPV* 84, 12.
[58] *Mémoires*, 116 ; *SPV* 84, 23-24.
[59] *Ibid.* ; cf. aussi L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 33-34 ; 42.
[60] Cf. *Mémoires*, 117 ; *SPV* 84, 25.
[61] *Mémoires*, 119 ; *SPV* 84, 27-28.

retourna en Orient que pour accomplir une mission que lui avait confiée le Saint-Siège, et ses moines se dispersèrent[62].

Suite à la résolution de ce problème, Farḥāt revint de nouveau dans l'Ordre, en 1705, et succéda à Qara'alī, en dirigeant l'Ordre de 1716 à 1723, avec toutes ses capacités, ses talents et sa sagesse.

Ce n'est qu'après la mort des réformateurs, Gabriel Farḥāt (†1732) et Abdallah Qara'alī (†1742), que surgit un nouveau conflit dans l'Ordre. En effet, ce conflit débuta, en 1739, entre les Alépins[63] et les Baladites, qui s'opposèrent pour plusieurs motifs[64]. L'historien Louis Blaybel, étudia tous ces conflits et leurs consacra le second tome de son recueil.

Quelle était la cause des conflits entre les Alépins et les Baladites ?

En fait, il s'agit de trois causes principales :

Premièrement, la mauvaise observance de la Règle et des Constitutions.

Deuxièmement, des avis différents à propos de la procédure à suivre pour les élections capitulaires.

Troisièmement, les dettes qui s'accumulaient sur l'Ordre à cause de la mauvaise administration de la part de quelques-uns[65].

En effet, le problème se déclara, le 4 décembre 1744[66], au Chapitre général qui eut lieu au monastère Notre-Dame-de-Mašmoūše, à propos de la

---

[62] Deux d'entre eux restèrent au monastère *Mart-Moūra*, d'autres retournèrent dans le monde et le reste revint suivre la vie monastique avec Qara'alī. Cf. *Mémoires,* 120 ; *SPV* 84, 29.

[63] Nous entendons par « Alépins » le groupe qui suivait Gabriel Ḥawā, tandis que les « Baladites » était le groupe de Qara'alī.

[64] L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 316-325 ; t. II, 7-8 ; P. FAHD, *L'histoire de l'Ordre Libanais,* t. IV, 1s.

[65] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. II, 7-8.

[66] Cf. *Ibid.*, t. II, 9.

voix active dans les élections. Un groupe défendait la réservation du droit des élections aux supérieurs et aux délégués aux chapitres, tandis que le second groupe demandait le droit de vote pour tous les moines ayant professé les vœux solennels.

Dans son « Rapport sur l'Ordre des moines libanais », le P. Ni'matullāh Qaddoūm Al-Kafrī nous raconte la controverse et les équivoques entre les deux groupes :

« L'Ordre était très pauvre et il ployait sous les dettes. Le Père Abbé Arsène était allé en Europe pour récolter des aides […]. En son absence, le différend qui existait déjà entre les moines vint au jour. Les Baladites prirent l'initiative de se présenter au patriarche Simon 'Awād et lui demandèrent la permission de réunir un Chapitre général. Il eut lieu au monastère Notre-Dame-de-Mašmoūše, le 4 décembre 1744 et ils élurent comme Abbé général le Père Yoūwakīm Al-Ḥaqlānī. Ainsi les Alépins eurent recours contre eux au pape Benoît XIV[67] ».

La polémique fut résolue par le Chapitre général convoqué en 1747 à Tamīš. Les Baladites confirmèrent le Père Yoūwakīm comme leur Abbé général et les Alépins se donnèrent pour Abbé le Père Maroūn Al-Dar'oūnī.

Cependant, une difficulté plus grave se manifestait, provenant de la mentalité différente des Alépins par rapport aux Baladites (Libanais). Deux groupes furent ainsi formés, donnant lieu à une scission *de facto* en 1752[68] et, de ce fait, à l'élection de deux Supérieurs généraux en 1757, année au

[67] Cf. N. QADDOUM AL-KAFRI, *Rapport sur l'Ordre des Moines Libanais*, dans *Pentalogie Antiochienne* de Y. MOUBARAC, t. II[1], 289.
[68] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. II, 110 ; P. Fahd, *HOLM*, t. II, 157.

cours de laquelle chaque groupe réunit son propre Chapitre général[69]. Un des deux groupes conserva l'ancienne appellation « moines libanais » tandis que les moines qui étaient à Lwayzé prirent le nom de « Ordre Antonin Alépin[70] ».

Comme l'accord n'intervenait pas, malgré les démarches et les ordonnances apostoliques, un ordre provenant du Pape Benoît XIV (1740-1758) demanda au patriarche Joseph Estfān (1766-1793) et au délégué apostolique Louis De Bastia, de réunir les Abbés des deux Ordres et leurs Assistants, au monastère des Franciscains à Ḥarīṣā, pour mettre fin au désaccord. Après s'être rencontrés, les deux groupes répartirent les monastères et partagèrent les biens suivant une formule contresignée par le patriarche et le Délégué Apostolique[71].

Les déterminations furent approuvées par Clément XIV (1769-1774), par le bref *Ex iniuncto* du 19 juillet 1770[72]. À l'exception de certaines différences dans le champ des activités et dans les Constitutions, la forme de gouvernement et de vie demeurent identiques dans les deux Ordres.

---

[69] Cf. Y. MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne,* t. II[1], « Ordre Mariamite », trad. d'une notice de l'Annuaire de la *SCEO*, 307.

[70] Puisque l'appellation des « Moines Alépins » ou « Ordre Antonin Alépin » ne correspondait plus à la situation réelle, au cours du Chapitre extraordinaire du 9 avril 1969, les moines de l'Ordre cité changèrent leur nom et s'appelèrent l'« Ordre Mariamite Maronite ». Cf. Y. MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne,* t. II[1], 308.

[71] Cf. N. QADDOUM AL-KAFRI, *Rapport sur l'Ordre des Moines Libanais*, dans *Pentalogie Antiochienne,* t. II[1], 290.

[72] Cf. le *Bref* du Pape Clément XIV dans *Bullarium Maronitarum : complectens bullas, brevia, epistolas, constitutiones, aliaque documenta a romanis pontificibus ad patriarchas antiochenos syro-maronitarum missa / ex tabulario secreto S. Sedis, Bibliotheca Vaticana, bullariis variis, etc.* excerpta et juxta temporis seriem disposita cura et studio, T. ANAÏSI, Romae (M. Bretschneider) 1911, 220-224 ; *R. DE MARTINIS, Iuris Pontificii de propaganda fide,* Rome, 1888-1899, t. II, 428-431 ; Y. MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne,* t. II[1], « Ordre Mariamite », trad. d'une notice de l'Annuaire de la SCEO, 308.

Beaucoup plus tard, en 1952, lorsque les moines Libanais furent déclarés *Ordre non monastique*[73], les Alépins le furent déclarés, eux aussi, par le même décret.

Après la scission entre les deux Ordres, en 1770, des nouveaux problèmes se manifestèrent dans l'Ordre et durèrent plus de soixante deux ans, à partir du dernier tiers du XVIII[e] siècle jusqu'au premier tiers du XIX[e] siècle. Durant cette période, les moines Baladites ont assisté à vingt Chapitres généraux.

1.5. Le partage des monastères[74]

Après la partition, les moines Alépins eurent six monastères et deux résidences[75] ; alors que les moines Baladites prirent onze monastères et deux résidences, dont la moitié de celle de Beyrouth en partage avec les Alépins.

Demeures des Alépins :

1- Monastère Saint-Élisée-le-prophète-de-Bšarrī

2- Monastère Notre-Dame-de-Lwayzé

3- Monastère Saint-Pierre-de-Kraym-al-Tīm

4- Monastère Saint-Elie-de-Šwayyā

5- Monastère Saint-Antoine-de-Padoue-de-Kfarḥamīl / Šoūf

6- Monastère Saint-Antoine-de-Rome[76]

---

[73] Voir *infra*, 463-464 ; 579-589.

[74] Avant la séparation des deux groupes, l'Ordre possédait en tout dix-sept demeures pour les moines. Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. II, 195-207S ; t. II, 315-316.

[75] Par le mot « monastère » nous désignons une maison religieuse érigée canoniquement qui abrite un nombre des moines défini, supérieur à six, suivant les Règles et Constitutions. Tandis que, par « résidence », nous désignons les autres maisons religieuses de l'Ordre, érigées canoniquement, en tant que lieu de résidence d'un nombre de religieux, inférieur à six moines, dans le but d'accomplir une mission ou une fonction particulière, par exemple les écoles (mission culturelle), les *Ontochoš* (mission pastorale) et d'autres. Cf. N. QADDOUM AL-KAFRI, *Aperçu historique sur les monastères et les maisons religieuses* (en arabe : *Lamḥah Tārīẖīyyah 'an al-'adyār wal'anātiš*), dans *Al-Mašreq* 57 (1963) 47-68.

7- Résidence Dayr-al-Qamar

8- Une partie de la résidence de Beyrouth

Demeures des Baladites :

1- Monastère Saint-Antoine-de-Qozḥayyā

2- Monastère Saint-Jean-Baptiste-de-Rišmayyā

3- Monastère Notre-Dame-de-Ṭāmīš

4- Monastère Saint-Antoine-de-Sīr

5- Monastère Notre-Dame-de-Mešmeš

6- Monastère Saint-Joseph-d'Al-Borğ

7- Monastère Saint-Antoine-de-Ḥoūb

8- Monastère Saint-Georges-de-Nā'mé

9- Monastère Saint-Moïse-l'Abyssin-d'al-Doūwār

10- Monastère Saint-Michel-de-Bnābīl

11- Monastère Saint-Maroūn-de-Brisnay

12- Résidence de Tripoli

13- Résidence de Sidon

14- La moitié de la résidence de Beyrouth

---

[76] En 1724, le Saint-Siège fit don du monastère Saints-Pierre-et-Marcellin de Rome aux moines de l'OLM, en signe de soutien et d'encouragement. Ce monastère fut fondé en 1707 par le pape Clément XI (1700-1721), qui le confia à Gabriel Ḥawā, en vue de recevoir les maronites pour des études philosophiques, théologiques et ecclésiastiques. À partir de 1724, il devint lieu de formation des moines de l'OLM. En 1753, l'Ordre vendit le monastère, sur ordre du Pape Benoît XIV (1740-1758), en raison de l'insalubrité de son emplacement. Il acheta un terrain situé dans la place *san Pietro in Vincoli*, où il bâtit le monastère Saint-Antoine-le-Grand. Ce monastère est actuellement une propriété de l'Ordre des moines mariamites. Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 110-111 ; t. II, 117 ; 272 ; cf. aussi, P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr Abdallah Qara'alī,* t. II, 344-357 ; T. AL-LABBOUDI, *Recueil*, (en arabe : *Mağmoū'at Al-LABBOUDI) Lettre* n° 1, p. 20 ; P. FAHD, *HOLM, en ses deux branches*, t. I, 100-133 ; t. II, 498-518 ; G.-J. MAHFOUD, *L'Organisation monastique dans l'Église maronite*, 339-345 ; A. FLICHE, V. MARTIN, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours,* t. XIX, « Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles », Paris (Bloud et Gay) 1955, 30.

En outre, les Alépins laissèrent aux Baladites deux des monastères qui leur avaient été destinés : Saint Jean Baptiste de Rišmayā et Saint Antoine de Sīr. Pareillement ils cédèrent le monastère Saint-Elie Al-Rās-de-Ǧ'īta aux moniales[77].

Mentionnons que cette énumération ne prend pas en considération les monastères restaurés par les moines Baladites, durant le débat, et qui sont restés hors de cette répartition :

- Monastère Notre-Dame-de-Mayfoūq
- Monastère Saint-Cyprien-de-Kfīfān
- Monastère Notre-Dame-du-secours-de-Ǧbeil
- Monastère Saint-Élie-d'al- Kaḥloūniyyé
- Monastère Saint-Élie-Métoscite-de-Chypre
- Monastère Saint-Sassine-de-Baskintā (aux moniales)

1.6. Le Synode libanais[78] (1736)

Le Synode libanais de 1736 fut un grand événement dans la vie de l'Église maronite. On considère que ce Synode représente un effort pour

[77] Cf. N. QADDOUM AL-KAFRI, *Rapport sur l'Ordre des Moines Libanais*, dans *Pentalogie Antiochienne* de Y. MOUBARAK, t. II[1], 290.

[78] Il n'est pas sans intérêt de savoir que cinq Synodes eurent lieu avant le Synode libanais de 1736, et dix Synodes furent tenus après ce Synode dans l'Église maronite. Les Synodes qui ont précédé sont : 1579, *projet de Concile* ; *1580, Qannoūbīne* ; *1596, 2^o Concile de Qannoūbīne* ; *1598, Day et Moūsa* ; *1644, Ḥrāš* ; et ceux qui ont suivi ont eu lieu aux dates et dans les localités suivants : *1744 Beq'āta* ; *1747, Mašmoūšī* ; *1755, Qannoūbīne* ; *1756, Beq'āta* ; *1762, Ġostā* ; *1768, Ġostā* ; *1780, Mayfoūq* ; *1786, 'Ayn-Šaqīq* ; *1790, Bkerké* ; *1818, Lwayzé.* Cf. P. DIB, « Les Conciles de l'Église maronite », dans *RSR* IV (1924), fasc. 2 et 3, 193-200 et 420-439. Cf. aussi Y. MOUBARAC, *Pentalogie Antiochienne*, t. I[1], « Synodes maronites sous l'égide de Rome », 513-565. Cf. aussi E. ATALLAH, *SL*, t. I, 162-174.

conformer la législation de l'Église maronite aux dispositions du Concile de Trente (1545-1563)[79].

Il se tint au monastère Notre-Dame-de-Lwayzé. Joseph Simon Al-Sém'ānī fut le délégué du Saint-Siège pour y présider[80] et pour aider à la tenue de ce Synode, puisqu'il connaissait bien la langue et les habitudes du pays[81]. Ce fut Al-Sém'ānī qui conseilla aux moines libanais maronites de se détacher de l'autorité patriarcale en faisant approuver leurs Règles et Constitutions par Rome[82].

Cette assemblée, la plus importante dans l'histoire des maronites, élabora ce qui peut être considéré comme la Constitution ecclésiastique des maronites[83]. En outre, le Synode discuta de la question monastique et approuva officiellement l'OLM, en exhortant les moines à bien observer leur Règle et leurs Constitutions[84]. Les moines, à leur tour, assistèrent à une grande partie des séances et soutinrent leurs décisions. Par conséquent, « cette collaboration obtint aux moines d'avoir leur place dans les décisions concernant l'Église maronite[85] ». Naturellement, la vie religieuse ne pouvait pas ne pas être prise en considération dans les décisions d'un pareil Synode.

Les canons concernant la vie monastique sont divisés en deux parties. La première partie décrit les droits et les devoirs des « Monastères et

---

[79] Cf. *SL*, t. I, 162.
[80] Cf. T. ANAISSI, *Collectio Documentarum Maronitarum* : *Ioseph Assemanus ad celebrandam synodum Libanensem a Clemente XII ablegatur, an. 1735,* n° 96, 146-147 et *Causa celebrandae Synodi Libanensis, ann. 1736*, n° 97, 147-148.
[81] Cf. E. ATALLAH, dans *SL*, t. I, 25.
[82] *Ibid*., *SL*, t. II, 21.
[83] Cf. P. ROUHANA, « Identité ecclésiale maronite, des origines à la veille du Synode Libanais » dans *PO* XV (1988-1989) 215-259.
[84] Cf. *SL*, t. II, IV^e^ partie, C. II, can. 21, 333.
[85] Cf. K. RIZK, *Les principales étapes de l'HOLM*, dans *Lumières Monastiques*, vol. I, 79.

des Moines[86] », à savoir : l'érection des monastères (Art. 1), le droit patriarcal (Art. 2), l'interdiction des ventes (Art. 3), l'administration des monastères (Art. 4), la nomination des supérieurs des monastères (Art. 5), les privilèges du Supérieur général (Art. 6), les prières des heures et la Messe Solennelle (Art. 7), les devoirs des moines envers les évêques (Art. 8), les droits et devoirs des évêques (Art. 9), la stabilité et le déplacement des moines (Art. 10), le port de l'habit et l'engagement monastique (Art. 11), les décrets à propos du renvoi d'un moine (Art. 12), la renonciation aux affaires mondaines (Art. 13), la clôture et l'accueil des hôtes (Art. 14), l'observation de la Règle (Art. 15), l'interdiction d'habiter avec une femme et l'interdiction des monastères doubles (Art. 16), les degrés à suivre dans l'engagement monastique (Art. 17), la cérémonie de la bénédiction des novices (Art. 18), la cérémonie de la prise de l'habit religieux (Art. 19), la bénédiction du supérieur du monastère par l'évêque (Art. 20), le Décret du Pape Clément XII (1730-1740) concernant les Règles et les Constitutions des moines libanais maronites, et les décrets et les Règles des autres moines qui vivent en communauté ou seuls (Art. 21, *art.* 1-22).

La deuxième partie est celle consacrée aux « moniales », elle est divisée en 24 canons[87] touchant les thèmes suivants : l'érection des monastères (Art. 1) ; l'autonomie et la direction des monastères et le passage d'un monastère à l'autre (Art. 2) ; la direction des moniales (Art. 3) ; l'administration du monastère (Art. 4) ; les causes d'excommunication (Art. 5) ; l'admission au monastère, la prononciation des vœux et le port de l'habit (Art. 6-9) ; l'élection de la supérieure et les autres fonctions (Art. 10-

[86] Cf. *SL*, t. II, IV^e^ partie, C. III, 317-343.
[87] Cf. *SL*, t. II, IV^e^ partie, C. III, 345-351.

12) ; la vie commune (Art. 13) ; la confession et la communion (Art. 14) ; les prières et le silence (Art. 15) ; le travail (Art. 16) ; la formation (Art. 17) ; le cloître et les sorties extraordinaires (Art. 18) ; la visite de l'évêque et le contrôle de la supérieure (Art. 19) ; les diaconesses (Art. 20) ; les jugements et les sanctions (Art. 21) ; le rituel de la remise de l'habit aux novices (Art. 22-23) ; la prière de l'évêque sur la supérieure (Art. 24).

Il est utile de remarquer, dans ces décrets, le grand rapport avec les Règles et Constitutions de l'OLM de 1732[88].

Durant le Synode libanais, ce furent les moines de l'OLM qui soutinrent la conservation des caractéristiques et les normes de la vie monastique, d'où la grande ressemblance entre la Règle de l'OLM et les canons du Synode que nous présentons dans les exemples suivants, sans entrer dans les détails, du fait qu'on va étudier en profondité la *ROLM* dans la partie suivante.

Tout d'abord, nous remarquons que presque tous les thèmes de la Règle de 1732 se retrouvent dans les articles du Synode. En outre, il y a des articles qui ne se retrouvent pas dans la Règle, mais dans les Constitutions attachées à la Règle de 1732 : l'*art. 4* (*Les novices*), *art. 5* (*Le port de l'habit*), *art. 13* (*Les élections des supérieurs*)[89].

C'est, toutefois, dans l'article 21, n° 1 à 21, qu'on remarque, davantage, la liaison entre les Règles de l'OLM et le Synode, puisque, dans cet article, les actes du Synode, tout en rappelant explicitement que la Règle des moines libanais a été approuvée par le Pape Clément XII (1730-1740), la

[88] Voir *infra*. 226-234.

[89] Cf. *Regulae et Constitutiones Monachorum Syrorum Maronitarum ordinis S. Antonii abbatis Congregationis Montis Libani a sanctissimo D. N. Clemente XII*, 1872, II^e^ à V^e^ partie.

ratifient solennellement et officiellement, exhortant les moines à une stricte observance de la Règle et donnent à tous les autres moines et Congrégations l'ordre de suivre les vingt-et-un points énumérés à la suite, qui sont évidemment tirés de la Règle des moines libanais, même si avec quelques petites modifications.

Le Synode nous expose l'engagement monastique par l'observation des vœux d'une manière brève mais identique à celle de la Règle, en enjoignant à tous les moines et moniales de veiller à ce que leur conduite soit conforme à tout ce qui est imposé par les règles qu'ils ont adoptées et fait vœu d'observer, surtout « la perfection de la pauvreté, de la chasteté, de l'obéissance et ce qui concerne les autres règles religieuses intérieures. Il est également question de la vie commune et des dispositions pour la nourriture et l'habillement. Les supérieurs doivent avoir le plus grand souci de veiller à ce que les moines observent parfaitement leur Règle et ne pas être trop indulgents avec eux en ce qui touche l'essence de la vie religieuse[90] ». Cet article touche plusieurs thèmes qui sont plus détaillés dans la *ROLM* de 1732[91].

En outre, le Synode répète presque les mêmes ordres que la Règle, comme dans le chapitre touchant l'obéissance où on souligne qu'« il n'est pas permis à aucun moine ou moniale d'acquérir de l'argent, et d'en avoir et d'en garder de par-devers soi, ou des biens meubles ou immeubles […][92] » ; comme aussi au chapitre touchant l'habit monastique : « il doit être de laine, à savoir la cape, la robe et le capuchon. La ceinture et la chaussure de cuir.

[90] *SL*, t. II, IV. 2, Art. 21, n° 6.
[91] Voir *ROLM* 1732, C. I, II, III, VII, XVII.
[92] *SL*, t. II, IV.2, Art. 21, n° 7 // *ROLM* 1732, III, Art. 1-2.

Le tout de couleur noire. Rien ne sera de soie […][93] ». Autre exemple, touchant la nourriture : « Manger de la viande est interdit à tous les moines […], sauf en cas de maladie et sur avis du médecin, avec le consentement du supérieur […][94] ».

Nous pouvons ainsi considérer que ces chapitres de la Règle répondaient aux critères de la vie monastique maronite de l'époque et du lieu et, pour cela, le Synode les prenait en considération.

1.7. Les vicissitudes de l'OLM depuis la réforme jusqu'à nos jours

Après le Synode, l'OLM connut un moment difficile à cause des dissensions qui portèrent à la scission en deux Ordres, dont nous avons déjà parlé[95]. Ce moment d'inquiétude se termina par la reconnaissance officielle de la division en deux Ordres, Ordre Libanais et Ordre Alépin. Par la suite, l'OLM connut une nouvelle période de développement, de travail, d'expansion, de prédication et de prospérité qui lui rendit le dynamisme des premiers temps et lui fit retrouver son rôle de pionnier dans l'organisation de l'Église maronite. Il était constamment présent au service et aux besoins de l'Église et du peuple, jusqu'à devenir un moteur conducteur dans tous les domaines : spirituel, monastique, culturel et économique.

1.7.1. *Dans le domaine spirituel et ecclésial*

La vie quotidienne du moine de l'OLM est une vie de prière, de travail, de silence, d'abstinence et de jeûne. Telles sont les caractéristiques spirituelles de cette vie monastique orientale, avant comme après la réforme.

---

[93] *SL*, t. II, IV.2, Art. 21, n° 1 // *ROLM* 1732, VII, Art. 1-4.
[94] *SL*, t. II, IV.2, Art. 21, n° 2 // *ROLM* 1732, X, Art. 3.
[95] Voir *supra*, 142-148.

Le but premier de la vie spirituelle est l'union à Dieu par la prière et l'oraison perpétuelle. Réunis dans une communauté monastique, les moines doivent réciter, outre les prières individuelles, les sept prières liturgiques de l'Office divin. Cette participation à l'Office divin n'était pas une obligation pour les seuls moines, mais les fidèles eux-mêmes participaient aussi à certaines heures, surtout le dimanche[96].

En effet, les réformateurs de l'Ordre n'ont apporté aucune modification notable à la récitation de l'Office divin ; par contre, ils invitaient les moines et les fidèles à rester attachés à la tradition ancienne relative aux heures canoniales[97].

Plusieurs pratiques spirituelles et ascétiques étaient aussi suivies ; nous soulignons surtout deux pratiques que les moines et le peuple maronite ont observées : le jeûne et l'abstinence de la viande[98]. Les moines de l'OLM ont observé le jeûne monastique quotidien jusqu'à midi, au cours de toute l'année, à l'exception de certains jours de fête[99], de sorte qu'ils ne mangeaient que deux fois par jour, le déjeuner et le dîner[100].

D'ailleurs, un grand patrimoine spirituel s'est manifesté à travers de grandes figures monastiques et érémitiques de l'OLM.

C'est surtout le XIX^e^ siècle qui fut une période féconde en sainteté ; nous mentionnons particulièrement les Saints canonisés officiellement par

---

[96] Cf. G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite,* 72, 254-259.
[97] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 432-433.
[98] En ce qui concerne les fidèles, ils doivent pratiquer l'abstinence de la viande durant le Carême, les mercredis et les vendredis, etc. cf. G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite,* 266-270.
[99] Comme, par exemple, le jour des fêtes de Noël et de Pâques, cf. G. FARHAT, *Histoire résumée de l'Ordre Libanais,* cité par P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr Abdallah Qara'alī,* t. I, 65.
[100] Cf. G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite,* « jeûne et abstinence », 266-270.

l'Église, à savoir le Père Charbel Maḫloūf (1828-1898)[101], canonisé en 1977, le Père Ni'matullāh Al-Ḥardīnī (1808-1858)[102], canonisé en 2004, et la moniale Rafqā Al-Rayes (1832-1914)[103], canonisée en 2001. Ces Saints, venant de familles maronites, furent attirés dès leur enfance par la tradition monastique de leur Église. Ils étaient éduqués selon une vive dévotion envers Dieu et l'Église. Ils ont cherché Dieu seul, en s'écartant du monde, pour passer leur vie entre les monastères et les ermitages.

La sainteté de ces figures rayonne sur tout le Liban et les fidèles viennent du monde entier pour les vénérer et solliciter protection et progrès dans la vie spirituelle, en les considérant comme les médecins des âmes et des corps.

En un mot, le monde est charmé par ces Saints qui ont marqué l'Église par leur sainteté, leur simplicité et leurs convictions chrétiennes basées sur les vertus théologales.

Engagés dans la vie monastique ou bien retirés dans les ermitages, ces justes représentent une tradition spirituelle riche, authentique et vivante. Ce patrimoine constitue non seulement la base de la vie monastique dans le monachisme maronite, mais dans toute la communauté maronite. Cette dimension spirituelle fit de l'Ordre une école de perfection chrétienne, qui porte en elle tout un message évangélique.

---

[101] Cf. P. DAHER, *Un homme ivre de Dieu,* 'Annāyā (Monastère Saint-Maroūn) 1993, *passim* ; M. HAYEK, *Le père Charbel ou la voix du silence,* Paris (La Colombe) 1956.

[102] Cf. J. MAHFOUZ, *Le serviteur de Dieu le père Ni'matullāh Kassāb Al-Ḥardīnī,* Rome, 1980, *passim*.

[103] Cf. E. HANNA, *Sainte Rafqa, la moniale libanaise maronite,*(en arabe : *Al-Qiddīssī Rafqā, al-Rāhibah al-lubnāniyyah al-mārūniyyah*), vol. I, Ğrabtā (monastère Saint-Joseph) 2001, *passim*. cf. aussi, J. MAHFOUZ, *La servante de Dieu, la sœur Rafqa de Himalaya, 1832-1914*, Rome (PGOLM) 1980, *passim*. Cf. aussi, P. SAADE, *Rafqa, la sixième plaie,* Jrabta (Monastère Saint-Joseph) 1985, *passim*.

L'OLM ne se limitait pas à la vie ascétique, car les Constitutions donnent la possibilité aux moines d'accomplir des services pastoraux, que ce soit au Liban ou dans les pays de l'émigration, pour le bien de la nation[104].

C'est surtout le Synode libanais de 1736 qui fut catégorique à ce sujet, prescrivant aux moines libanais, notamment à ceux qui avaient fait leurs études à Rome, de faire de l'apostolat toutes les fois que cette activité s'avérait nécessaire[105], de sorte que l'évêque pouvait faire appel aux moines toutes les fois qu'une paroisse se trouvait sans pasteur[106].

En effet, l'Ordre accorde à son peuple une attention particulière, qui s'est manifestée et se manifeste toujours dans différentes époques et épreuves.

D'autre part, l'Ordre était souvent présent dans les affaires ecclésiastiques. Après sa participation au Synode libanais (1736), il accueillit les membres du Synode de Mayfoūq, qui se tint en juillet 1780 dans l'un de ses monastères et en assuma les frais[107]. Nous pouvons dire, sans équivoque, qu'il devint une référence digne de foi dans les questions ecclésiastiques maronites[108].

Ensuite, en 1784, le patriarche Joseph Estéphan associa l'Ordre à l'administration de l'Église maronite[109]. L'Ordre participa au Synode ecclésial, tenu à Wata al-Ğawz, en septembre 1786, et se fit largement

[104] Cf. *ROLM* 1732, II, 5/3, p. 237.
[105] Cf. *SL*, t. II, IV^e^ partie, C. V, 6 ; cf. aussi, G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite,* 343-347.
[106] Cf. *Ibid*., t. II, IV^e^ partie, C. II, 2 ; cf. aussi G.- J. MAHFOUD, *Ibid*., 350.
[107] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. III, 57.
[108] K. RIZK, *Les principales étapes de l'histoire de l'OLM,* dans *Lumières Monastiques*, vol. I, 86.
[109] L. BLAYBEL, *HOLM*, t. III, 81.

représenter au Synode de Bkerké, tenu le 13 décembre 1790. En effet, le Père général Emmanuel Ǧmayyel y participa en compagnie des Pères assistants Marcos al-Kfā'ī, Ni'matūllāh Naǧǧār, et Emmanuel al-Rišmāwī, qui représentait aussi l'évêque d'Alep.

Il est à noter aussi que, durant le Synode de 1736, le grade du Père général de l'OLM fut établi dans la « hiérarchie maronite », de sorte qu'il occupera la première place après les évêques et portera les insignes pontificaux[110].

1.7.2. *Dans le domaine culturel*

Nous pouvons considérer l'activité de l'Ordre en plusieurs secteurs : imprimerie, publications, éducation, écrits.

1.7.2.1. *Imprimerie et publications de livres spirituels*

Pour l'achèvement de leurs activités culturelles, les moines de l'OLM avaient fait suivre à l'imprimerie, qui se trouvait au monastère Saint-Antoine de Qozḥayyā depuis 1610, deux autres imprimeries, dont l'une fut installée, en 1789, au monastère Saint-Antoine de Qozḥayyā, et l'autre, en 1856, au monastère Notre-Dame-de-Ṭāmīš[111].

L'Ordre connut une grande activité dans le domaine de la typographie, quoique limitée à l'impression de livres liturgiques et culturels[112]. Les procédés typographiques demeurèrent traditionnels jusqu'à la deuxième moitié du XIX^e^ siècle, ce qui fait qu'un nombre de moines continuaient à copier à la main les livres spirituels[113].

---

[110] Cf. *SL*, t. II, IV^e^ partie, II^e^ C., 6.
[111] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. III, 108 ; 306.
[112] Cf. S. Ghaoui, «Monastère de Tamich », dans *Revue Al'Amal* (2003) 527.
[113] Voir *supra*, 106-107.

1.7.2.2. *La formation des étudiants et la construction des écoles*

Dès sa fondation, l'OLM fut au service du peuple et prit la responsabilité de sa formation spirituelle et culturelle. L'Ordre a essayé de faire de tout monastère, voire de chaque chêne, un centre d'étude et d'expansion culturelle. Qara'alī rapporte, dans ses *Mémoires* : « Au cours de l'été de 1696, les habitants de Ehden nous ont demandé d'enseigner à leurs enfants, pour qu'ils apprennent à lire ; et, pour le bien du monastère, le Supérieur général m'a désigné pour instruire les enfants à proximité du monastère[114] ». En effet, il eut été très difficile aux réformateurs de refuser ce service au peuple, puisque les habitants d'Ehden leur avaient offert gratuitement le monastère de *Mart-Moūra,* comme leur Maison Mère. Les moines commencèrent alors à apprendre à lire et à écrire aux enfants des régions entourant leurs monastères.

En rédigeant les Règles et Constitutions, les réformateurs durent tenir compte de cette situation et mentionnèrent cette activité mais comme secondaire par rapport à la vie monastique et à la contemplation, précisant que les moines ne doivent pas l'exercer au sein du monastère mais au voisinage. Ils cherchaient par là à écarter tout ce qui pourrait porter préjudice à la vie contemplative[115].

Ainsi, les moines commencèrent les constructions des écoles qui connurent une excellente expansion dans toutes les régions libanaises et ils donnèrent une contribution à la propagation de la culture au Liban et ils

[114] Cf. *Mémoires,* 103 ; *SPV* 84, 7 ; cf. aussi, L. BLAYBEL, *HOLM,* t. I, 25 en note ; cf. aussi P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr Abdallah Qara'alī,* t. I, 41-42 ; cf. aussi G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite,* 318-319.
[115] Cf. G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite,* 319.

acquirent bientôt le titre de « maîtres » dont ils jouissent encore de nos jours.

En 1707, l'Ordre devint propriétaire du monastère Saint-Jean-de-Rišmayyā où fut fondée une école pour l'instruction des enfants[116].

En 1729, les écoles des monastères de l'Ordre s'étaient multipliées. Nous constatons cela d'après une lettre sur l'état de l'Ordre, envoyée par les Assistants de l'OLM au Supérieur général Iskandar Al-Ehdnī, qui se trouvait à Rome pour solliciter du Saint-Siège l'approbation des Constitutions, lui demandant d'envoyer des livres de prières imprimés à Rome afin de les distribuer aux enfants qui fréquentaient les écoles de l'Ordre, à savoir les écoles de Lwayzé, Ṭāmīš, Rišamayyā, Bšarrī et Kreim al-Tīn[117].

En 1735, une école fut construite dans le voisinage du monastère saint-Antoine-de-Sīr[118]. Ensuite, en 1736, une autre école fut créée à Mašmoūšé[119].

Le succès que connurent les écoles de l'OLM et le service qu'elles rendaient à tout le peuple amenèrent les pères des Synodes maronites à exiger des moines l'ouverture d'autres écoles dans leurs monastères, surtout puisque celles-ci étaient un des moyens les plus efficaces pour apprendre aux enfants la catéchèse[120].

---

[116] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 53.
[117] Cité par L. BLAYBEL dans *HOLM*, t. I, 167.
[118] Cf. *Ibid*., t. I, 219.
[119] Cf. *Ibid*., t. I, 242.
[120] Cf. *SL*, t. II, IV^e^ partie, C. V, 1, 5 ; cf. aussi G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite,* 321-322 ; CH. DE CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques,* dans la collection, HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. XI, 680-681 et 1134-1136.

Au lendemain du Synode libanais maronite (1736), le roi de France Louis XV avait envoyé à son consul au Liban une bonne somme d'argent pour soutenir les chrétiens d'Orient. Et, après consultations, le consul décida de remettre la somme aux moines libanais maronites afin d'ouvrir de nouvelles écoles pour la formation des enfants[121].

En 1751, la famille Al-Ḫāzen légua aux moines une petite maison à 'Aǧaltoun pour assurer l'enseignement aux enfants de la région[122]. Ensuite, en 1766, l'OLM fondait une école à Tannoūrine[123].

En 1774, l'Ordre fit bâtir une école à Mār 'Abdā à M'ād[124] et, en 1775, une école à Baskintā[125]. Puis, il reçut de l'Emir Joseph Šhāb, en 1788, un bien de mainmorte à Wādī-Šaḥroūr afin d'y bâtir une école pour les enfants des associés[126].

Il reçut, pareillement, les biens de différentes mainmortes ou d'autres dons pour la construction des écoles suivantes : Bane (1806)[127], Saints Serge et Bacchus (Sarkī wa-Bāḫos) – Qarṭabā (1815)[128]; en 1831, une école à Rās al-Matn, qui fut quittée, en 1898, lorsque les Emirs Abīllame' abandonnèrent la région[129] ; à Beit-Laḥya (1836), à Šbanīyyé (1839), à Ḥimlāyā (1849), à Ayn-Zebdé (1853), à 'Azra et Kfarḥayal (1854), à Mtayn (1866), à Wādī Ǧezzīn (1873), à Iġbé (1890), à Beyrouth (1891), à Saqī Rišmayyā, Šqadīf et B'abdāt (1896), Batḥā (1904) et Ṭoūrzayyā (1908).

---

[121] Cf. G.-J. MAHFOUD, *Ibid.,* 324 ; cf. aussi L. BLAYBEL, *HOLM,* t. I, 353-357 ; P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr Abdallah Qara'alī,* t. III, 605-607.
[122] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM,* t. II, 109.
[123] Cf. *Ibid*., t. I, 279.
[124] Cf. *Ibid*., t. III, 38.
[125] Cf. *Ibid*., t. III, 42.
[126] *Ibid*., t. III, 101-102.
[127] Cf. *Ibid.,* t. III, 190.
[128] Cf. *Ibid.*, t. III, 220.
[129] *Ibid.,* t. III, 275.

À partir de 1944, les écoles de l'Ordre devinrent très importantes dans le pays, et connurent un succès scientifique et éducatif remarquable, à savoir : école Notre-Dame à Mayfoūq (1922), école Notre-Dame à Mašmoūšé (1922), école Saint Maroūn à Bsīr Snein (1936), école Saint Georges à ʻAšāš (1945), collège libanais à Beit-Šabāb (1945), école Saint Antoine à Šekkā (1947), école Saint Charbel à Ǧīyyé (1949), école Saint Antoine à Ḥammānā (1951), école Saint Joseph à Mtayn (1951), école Notre-Dame à Ṭāmīš (1951), collège central à Ǧoūnié (1966), école Saint Élie à Kaḥloūniyé (1967), etc.

Le nombre de ces écoles indique le mouvement éducatif que l'Ordre avait dirigé. L'enseignement se limitait, au début, au cycle primaire et ce n'est qu'à la deuxième moitié du XX^e^ siècle que l'Ordre ouvrit l'enseignement au cycle secondaire. D'autre part, anciennement, il n'y avait pas un programme bien établi comme de nos jours mais les programmes des études furent fixés au cours des Synodes maronites, à partir de 1736[130]**.**

Outre les écoles et les collèges, l'Ordre a créé, à Kaslīk, le centre *Voie de la charité, Ṭarīq Al-maḥabbah* pour la formation catéchétique. Ce type de centre religieux fut aussi ouvert dans d'autres régions, comme par exemple, à ʻAzra et à Ǧbeil.

1.7.2.3. *Une formation nécessaire pour les moines*

En 1708, l'Ordre vit l'importance de former ses moines en envoyant quelques-uns d'entre eux étudier à Rome pour le bien de la nation et de la population, suite à la demande de Gabriel Ḥawā[131].

---

[130] Cf. G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite,* 328-331 ; cf. aussi K. RIZK, *Les principales étapes de l'histoire de l'OLM,* dans *Lumières Monastiques,* vol. I, 97.

[131] Cf. T. AL-LABBOUDI, *Recueil,* (en arabe : *Mağmoū'at Al-Labboūdī*), Lettre n° 1, p. 20.

Ensuite, vu la situation politique et ecclésiastique au Liban, la préoccupation du Pape au sujet de l'union des Églises Orientales et le besoin de la présence de missionnaires pour l'évangélisation et la conversion des chrétiens à l'Église catholique, et suite à la décision du Préfet de la Sacrée Congrégation pour la Propagation de la Foi et l'accord du patriarche Jacques ʻAwād (1705-1733)[132], quatre moines de l'OLM furent envoyés de nouveau à Rome, en 1724[133], dans le but d'avoir une bonne formation théologique et philosophique, afin de rendre service à l'Église et à la nation[134]. Ces moines, étudiants de Rome, jouaient un rôle très important puisqu'ils connaissaient, mieux que les missionnaires, la langue, la mentalité et la culture du pays. Ensuite, la Propagande exigea que le nombre des moines fût fixé à douze et qu'ils aient un cardinal protecteur pendant la période de leurs études. C'est la raison pour laquelle la présence des moines à Rome s'est accrue, à partir de 1725, jusqu'à douze moines et ensuite, en 1735, le Cardinal Préfet demanda une augmentation ultérieure jusqu'à dix-huit moines étudiants[135].

Cette formation à Rome fut, en effet, un nouveau progrès de l'engagement apostolique au Mont-Liban. Les moines entreprenaient des missions en Syrie et à Chypre et instruisaient les enfants au voisinage des

[132] Il est originaire de Haṣroūn (Nord-Liban). Il fut secrétaire du patriarche Dūwayhī en 1690, puis évêque en 1696 avant d'être élu patriarche en 1705. Il fut déposé de son siège pendant trois ans (1710-1713).

[133] C'est en cette année que le Pape Innocent XIII (1721-1724) légua le monastère Saints-Pierre-et-Marcellin-Rome aux moines Libanais, afin qu'ils viennent et y étudient la théologie et les sciences. Cf. T. ANAÏSSI, *Bullarium Maronitarum*, Rome, 1991, 203-207.

[134] Cf. *ASCPF*, *SC* Maroniti, vol. III, fol. 270 ; cf. aussi T. AL-LABBOUDI, *Recueil*, Lettre n° 10 ; L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 110 ; Cf. E. AZZI, *HOLM*, livre en cours d'impression, 1ère partie, 9.

[135] Cf. T. AL-LABBOUDI, *Recueil*, Lettre n° 14, p. 35 ; Lettre n° 106, p. 159.

monastères et donnaient des retraites spirituelles et des prédications dans les paroisses pendant le Carême[136].

Entre 1735 et 1736, les moines partirent en mission à Chypre et dans les différentes provinces syriennes, surtout à Alep, Ḥoms et Damas[137].

Autour de 1830, les missions étrangères jouèrent un rôle très important afin de promouvoir la science dans le pays. En plus, depuis l'époque de *Moutasarrifīyya* (1861-1915) toutes les classes sociales demandèrent l'éducation.

L'Ordre, qui voulait préserver son rôle d'avant-garde dans la société, en restant en relation directe avec le peuple libanais dont il était issu, dont il connaissait la mentalité et dont il avait pris l'éducation en charge depuis sa fondation, avait intérêt à bien former ses membres. C'est pourquoi, le Père général Saba Kraydī Al-'Akoūrī (1845-1847) avait envoyé un groupe de moines pour faire des études au collège des pères Jésuites à Ġazīr, afin qu'ils soient prêts à diriger leurs propres écoles. Le Supérieur général Mbārak Salameh Al-Mtaynī (1891-1895) maintint cet accord lorsque les pères jésuites déménagèrent à Beyrouth où ils fondèrent leur Université qui comprenait, entre autres, les facultés de philosophie et de théologie[138].

En 1891, le Père général acheta d'Élie Mḥaweš, un maronite de Beit-Merī, une résidence destinée aux moines étudiants, située près de l'Université Saint Joseph des Jésuites, aujourd'hui connue sous le nom de monastère Saint-Antoine-le-Grand à Beyrouth[139].

---

[136] Cf. *Ibid.*, Lettre n° 84, p. 127 ; n° 135, p. 206.
[137] Cf. *Ibid*., Lettre n° 107, p. 162-163 ; n° 124, p. 179 ; n° 165-166, p. 260-262 ; n° 176, p. 279.
[138] Cf. K. RIZK, *Les principales étapes de l'histoire de l'Ordre Libanais Maronite,* vol. I, 103.
[139] *Ibid*.

Les moines diplômés s'occupèrent de questions scientifiques et éducatives, jusqu'à la fondation, en 1950, de leur propre Université Saint-Esprit de Kaslīk, qui assura cette dimension scientifique. L'Ordre a de même décidé d'envoyer des moines dans les Universités européennes et américaines pour compléter leurs études, afin de servir les Institutions de l'Ordre, notamment l'Université Saint-Esprit de Kaslīk.

L'USEK fut construite pour répondre à un triple besoin ecclésial, culturel et national. Elle fut le couronnement de longs efforts dans le domaine éducatif et fut reconnue par l'État parmi les grandes universités du pays. Elle compte de nombreux étudiants répartis en différentes facultés[140].

1.7.2.4. *Écrits et développement culturel*

Il est historiquement certain que la vie de l'OLM, depuis sa fondation, et les diverses formes d'activité des moines ont été en harmonie avec les différentes époques, de sorte que les moines ont pu répondre aux nécessités des temps dans divers domaines : culturel, spirituel, social, etc. et ont beaucoup aidé la nation maronite dans son évolution et son émancipation.

Il y a eu, ainsi, un développement théologique, liturgique et littéraire. Nombreuses sont les œuvres écrites par les moines de l'Ordre depuis les travaux des réformateurs, à qui nous devons beaucoup. À titre d'exemple, les œuvres théologiques et spirituelles de Qara'alī et de Gabriel Farḥāt[141] sont d'une valeur précieuse. De Qara'alī on possède : *L'exégèse biblique, Les sermons, La lanterne monastique, La retraite spirituelle, Préparation et action de grâce du prêtre avant et après l'Eucharistie,*

[140] Cf. www.usek.edu.lb, consulté le 20 septembre 2009.
[141] Cf. N. RAZOUK, *Germanos Farhat, sa vie et ses influences*, 57-111.

Résumé du livre des vanités du monde, et d'autres écrits. Gabriel Farḥāt, à son tour, nous enrichit par sa production philosophique, monastique[142], spirituelle, historique, mais surtout littéraire et linguistique, lui qui maîtrisait les langues arabe, syriaque, latine et italienne. Il composa : *La logique, Les sermons ecclésiaux, L'histoire de l'Ordre Libanais Maronite, Dictionnaire lexicologique, Résumé du dictionnaire arabe, Dictionnaire de Fayrouzabadi, Cours de grammaire, Les triangles brillants,* et il traduisit plusieurs livres des pères, de prières, de méditations ; il composa aussi de nombreuses poésies sur divers thèmes, regroupées sous le titre *Recueil.*

Il n'est pas sans intérêt de mentionner aussi le rôle que jouèrent les moines du XX^e^ siècle, à qui nous devons toute notre reconnaissance pour l'évolution et les écrits qu'ils ont laissés ; nous mentionnons d'une façon particulière le P. Ermite Jean Ḫawand, P. Roufeyil Maṭar, P. Louis Ḫalīfé, l'Abbé Youḥanna Tabet dans le domaine biblique et liturgique ; le P. Louis Ḥāğe et P. Youssef Al-Ḫoūry, dans le domaine musical, le P. ʻAbdoū Badawī, dans le domaine de l'art sacré, et tant d'autres moines qui ont ressuscité le patrimoine syro-antiochien par leurs recherches et leurs écrits.

En effet, ces pères ont enrichi par leurs œuvres non pas seulement l'Ordre mais surtout l'Église maronite et le Liban. Ils ont laissé un riche héritage en plusieurs disciplines.

1.7.3. *Dans le domaine des constructions*

L'Ordre connut un essor sur le plan de la construction de bâtiments pour le culte ou pour la résidence des moines que nous allons présenter rapidement :

[142] Cf. G. FARHAT, *HOLM,* dans J. AZZI, *Les débuts de l'OLM,* 111-178 ; Id. *Les entretiens monastiques*; Id. *Lettre abregée en guise d'éclaircissements sur les éléments constitutifs de la perfection,* éd. M. BREIDY, Tripoli (Imp. Khayata) 1953.

1.7.3.1. *Construction d'Églises et de monastères*

En 1771 l'Ordre entreprit la construction de l'église Saint Joseph à Baskintā[143]. Il s'établit, de même, en 1771, dans de nouvelles régions, en particulier à Zaḥlé, où la famille des Emirs Abīllāme', les seigneurs de la région, lui fit don d'un terrain afin d'y construire une maison religieuse et une église dans le but de servir ses associés, les agriculteurs[144]. En 1773, l'Ordre fonda le monastère Mār-'Abdā à M'ād. En 1785, il reçut de la famille Ašqar le monastère Saint-Antoine-Annabe', situé à Beit-Šabāb[145].

D'autre part, l'Emir Bachir II Šéhāb offrit au Père général Ignace Blaybel (1811-1832), un terrain à M'allaqa-Zaḥlé, en 1811, afin d'y construire une maison religieuse (ontoš) et une église, en vue de servir les agriculteurs[146].

En 1814, la fondation du monastère Saint-Maroūn à 'Annāyā fut entreprise et on lui rattacha des terrains achetés à Kfarb'āl[147].

En 1840, fut fondé le monastère Saint-Jacques à Al-Ḥosn. Furent ensuite construits, en 1845, le monastère Saint-Roch à Mraḥ al-mīn ; puis, en 1847, le monastère Saint-Antoine à Ğdaydé et le monastère Saint-Georges à 'Ašāš, le monastère Saint-Jean-Maroūn à Qobbay', le monastère Saint-Arthème à al-Qottāra.

En 1851, l'Ordre reçut, de l'évêque Paul Kassāb, le monastère Saint-Georges à Deir-Jannīne qui était en ruine ; ensuite, en 1854, le monastère

[143] L. BLAYBEL, t. III, 8.
[144] *Ibid*., t. III, 13 ; 20.
[145] *Ibid*., t. III, 84.
[146] *Ibid*., t. III, 209.
[147] *Ibid*., t. III, 241 ; 264.

(école) Saint Pierre et Paul à Al-'Azrā ; en 1855, la maison religieuse Saint Antoine à Ğaffa et, en 1858, la maison religieuse de Notre-Dame à B'ālbek.

En 1863, ce fut le tour du monastère Saint-Sauveur à Bḥannīne[148]. De même, l'Ordre reçut, en cette même année, le monastère Saint-Siméon-le-Stylite - *Al-Qarn* à 'Aytoū, pour les moniales. En 1876, il reçut le monastère Notre-Dame-de-la-Délivrance à Bsarmā.

Le monastère Notre-Dame-de-la-Victoire à Ġosta fut construit, en 1879, afin de servir d'école à la jeunesse de l'Ordre.

Ensuite, en 1894, l'Ordre reçut le monastère Saint-Maroūn à Qonaytra et, en 1897, le monastère Saint-Joseph à Ğrabtā, qui furent consacrés aux moniales. En 1907, il reçut le monastère Saint-Antoine à Nabaṭiyyé, puis le monastère Notre-Dame-de-la-Citadelle à Mounğez (1925), le monastère Saint-Sauveur à Bramiyyé (1929), le monastère (école) Sainte-Thérèse-de-l'Enfant-Jésus à Ṭoūrẓayyā (1932), le monastère Saint-Antoine-le-Grand à Šekkā (1949), le monastère Saint-Charbel à Ğiyyé (1949), le monastère Saint-Antoine de Padoue à Ġazīr (1981).

Nous ne pouvons pas citer tous les monastères, mais ce qui est évident, de cette présentation, c'est leur accroissement.

1.7.3.2. ***Achat et dons de terrains***

En 1771, l'Ordre loua aux Berros, les notables de Kfarḥoūna, un terrain situé dans la montagne de Toūra, puis, il en devint le propriétaire et le rattacha au monastère Notre-Dame-de-Mašmoūšé[149].

En outre, l'Ordre conclut, avec les Ḥamādé, en 1772, un accord de « co-plantation » dans la ferme de Kfaršillī près de Mayfoūq[150].

---

[148] Cf. M. KARAM, *l'Histoire de la propriété de l'OLM,* (en arabe : *Qiṣat al-mulkīyyah*), Liban (Kaslik) 1974, 258, § 1.
[149] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM,* t. III, 8 ; 261-262 ; 271.

En 1781, il acheta aux Cheiḫs Dāher la moitié des terrains de Saint Šaynā à Kfarzānā[151] et loua à Šeiḫ Ġnadoūt Ḫoūrī la moitié des terrains de Mğaydel à Koūrā, les rattachant au monastère Saint-Elie-Al-Rāss. La même année, il prit à bail des terrains à Bsarmā, appartenant à l'Emir 'Alī Šéhāb et en paya les impôts[152].

En 1786, il acheta au bienfaiteur, Cheiḫ Kan'ān Nakad, un terrain en friche à proximité du monastère d'Al-Nā'mé et acquit, en 1801, la moitié de Ğabl al-Baḥr afin de rattacher ces deux propriétés au monastère[153].

Grâce à l'Emir Bachir, l'Ordre entra en possession, en 1827, d'une partie des terrains situés aux alentours de Laqloūq et les rattacha au monastère Notre-Dame-de-Mayfoūq[154].

Au XX^e^ siècle, l'Ordre acheta un bon nombre de terrains, dans le but de sauvegarder l'espace de liberté nécessaire pour vivre et témoigner l'actualité de la foi en Jésus-Christ. Nous ne pouvons pas citer en détail tous les achats accomplis durant cette période[155].

1.7.4. *Dans le domaine social et économique*

Chacun des monastères de l'Ordre a été et reste un centre de développement social et économique. Les moines ont été les promoteurs d'un renouveau économique, agricole, social et artisanal[156].

---

[150] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. III, 12.
[151] *Ibid*., t. III, 67.
[152] *Ibid*., t. III, 75.
[153] *Ibid*., t. III, 88, 153.
[154] *Ibid*., t. III, 260.
[155] Cf. « Registre des achats (Économat Général de l'OLM) », dans *AGOLM*, à l'USEK (avant 1950) et au Monastère Saint-Antoine – Ġazīr (après 1950).
[156] Cf. K. RIZK, Les principales étapes de l'histoire de l'Ordre Libanais Maronite, dans *Lumières Monastiques*, vol. I, 86-104 ; cf. aussi, E. QATTAR, « L'agriculture dans l'OLM, (en arabe : *Azzirā'a fī Al-Rahbāniyyah Al-lubnāniyyah Al-māroūniyyah*) », dans *Le tricentenaire de l'OLM histoire et perspectives d'avenir 1695-1995*, Kaslik (USEK) 1996,

Même si l'activité économique principale de l'Ordre fut l'agriculture, un autre secteur qui a aussi été florissant fut le domaine artisanal. Nous trouvons des moines sculpteurs, artistes, forgerons, maçons, menuisiers, tisserands, imprimeurs, cordonniers, plombiers, photographes, etc[157].

En ce qui concerne l'agriculture, l'Ordre réalisa, au XIX[e] siècle, des progrès remarquables. Il consolida sa présence dans les centres qu'il possédait déjà et s'établit dans de nouvelles régions où il n'était pas encore, comme à Mašmoūšé, au Beqā' et à Zaḥlé. En effet, les résidences de l'Ordre dans ces régions-là renforcèrent aussi la présence chrétienne et consolidèrent les liens avec le Mont-Liban[158].

Les moines essayèrent aussi d'exploiter au mieux les propriétés qu'ils recevaient, de façon, à pouvoir assurer, outre leurs nécessités vitales, le soutien de la population et consolider la situation des chrétiens au Liban, en général[159]. Dans ce cadre, ils développèrent la culture du mûrier et l'élevage du ver à soie, qui fut leur ressource économique la plus importante et dont la production répondait aux exigences du marché de l'époque.

Après la première guerre mondiale, le mûrier fut remplacé par d'autres cultures variées, comme celle du pommier et d'autres arbres fruitiers. Vu la nature de la terre libanaise et l'état économique du Liban,

---

11-178 ; A. AL-MALLAH, « La relation de l'OLM avec l'autorité temporelle aux XVIIII[e] et XIX[e] siècles » ; dans *Ibid*., 27-56.

[157] L. SAMAHA, *Lumières Monastiques,* vol. I-III, *passim* ; Cf. aussi M. KARAM, *Qiṣat al-mulkīyyah,* 258, § 1.

[158] K. RIZK, *Les principales étapes de l'histoire de l'OLM,* dans *Lumières Monastiques,* vol. I, 94.

[159] Il est à souligner que, durant l'Émirat de la famille Šéhab, l'Ordre payait des impôts de bon gré, et parfois, il payait les impôts de ses associés et des pauvres gens, dans le but de contribuer à la stabilité et la légitimité de l'Emirat. Cf. K. RIZK, *Les principales étapes de l'histoire de l'OLM,* dans *Lumières Monastiques,* vol. I, 94.

l'Ordre s'occupait de ce travail en rendant service à la patrie et en visant l'amélioration économique de nombreux Libanais[160].

Ce n'est que dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle qu'apparut une nouvelle classe sociale, formée de commis et de courtiers qui prirent en charge les cultures du ver à soie. Les moines firent appel à certains d'entre eux pour écouler leur production de vers à soie.

En plus, les moines de l'OLM furent des pionniers dans l'utilisation des outils agricoles et des machines de production modernes. D'ailleurs, ils ont grandement œuvré au développement de l'arboriculture fruitière et de l'horticulture moderne, devenus les piliers de la production agricole libanaise[161].

Récemment, en 2003, les monastères de l'Ordre ont créé ensemble le projet *ADYĀR* « Monastères », unique en son genre. Il s'agit d'une production du vin de terroir dans différentes régions libanaises. Adyār dépasse par ce concept le vin libanais en créant un produit de terroir issu d'une région et d'un terroir unique au Liban. Dans cette idée, 45 hectares de vigne ont été plantés, dans trois régions et huit monastères : dans la région de Ǧbeil-Batroūn, participent les monastères de ʻAnnāyā, M'ād et Kfīfān ; dans le Metn, les monastères de Beit-Šabāb, Mār-Moūssa et Qobbāy' ; et, au Šoūf, les monastères de Sīr et Rišmayyā et chaque région possède ses propres vignobles et chais (caves)[162].

ADYĀR est l'appellation désignant non seulement le produit du vin, mais tout ce qui est préparé dans les monastères de l'OLM sous la

[160] Cf. K. RIZK, *Les principales étapes de l'histoire de l'OLM,* dans *Lumières Monastiques*, vol. I, 94.
[161] Cf. E. QATTAR, *L'agriculture dans l'Ordre Libanais Maronite*, 111-178.
[162] Cf. www.adyar.org.lb, consulté le 18 septembre 2009.

responsabilité et la vigilance des moines et des communautés. Ce terme certifie, alors, que le produit qui le porte respecte les critères et l'authenticité de la confection au sein du monastère (*Baladī*). Il n'y a aucun doute que ce projet fait beaucoup de bien à l'Ordre et à la nation.

L'OLM et les crises économiques

Une crise économique attaqua le Liban dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, et, en cette occasion, l'Ordre soutint les métayers qui vivaient sur ses propriétés et leur offrit semences et instruments de production, ainsi que plus de la moitié de ses récoltes, payant leurs impôts, leur assurant la protection et éduquant leurs enfants, considérant tout cela comme faisant partie de sa mission humaine.

Cependant, la crise économique s'aggrava. Elle suscita des problèmes économiques et sociaux compliqués dont les signes se manifestèrent en 1861. Par exemple, les habitants de Bteddīne al-Liqš intentèrent un procès au monastère Notre-Dame-de-Mašmoūšé, mais l'Ordre gagna le procès[163]. Ce problème resurgira aussi à la fin du XIX^e^ siècle dans d'autres régions.

La misère économique de longue durée provoqua l'émigration d'une grande partie de la population ainsi que de monastères[164].

Par ailleurs, la situation se détériora dans l'Ordre, à cause du désordre dans le pays. Les moines se dispersèrent, chacun dans sa région, sans respecter les réunions régulières. Ce qui entraîna l'intervention du Saint-Siège.

[163] K. RIZK, *Les principales étapes de l'histoire de l'OLM,* dans *Lumières Monastiques*, vol. I, 95.
[164] Cf. *Ibid*., vol. I, 96.

Par conséquent, le Saint-Siège trouva convenable de nommer lui-même le Père général. Le premier fut P. Sābā Kraydī Al-'Aqoūrī, nommé en 1845-1857.

En voyant la nécessité d'intervenir afin de préserver l'unité de l'Ordre, le Saint-Siège nomma Mgr Joseph Ğa'ğa', archevêque du diocèse maronite de Chypre, comme visiteur apostolique. Ce dernier resta en charge de 1857 à 1874. Il convient de signaler que la visite des délégués apostoliques se poursuivit jusqu'en 1952, puis, en 1991, durant le mandat du Supérieur général Basile Hāšem, le Saint-Siège a nommé par décret Mgr Joseph Bšāra comme conseiller apostolique pour soutenir le Conseil général dans la direction de l'Ordre[165] jusqu'en 2000, date à laquelle ce même dicastère a mis fin à cette mission[166].

À partir de 1910, le Père général Ğennāde Sarkīs (1910-1913) commença à organiser les affaires économiques, tout en poursuivant les travaux du Père général Joseph Raffoūl (1904-1910). L'économat général se chargea de toutes les questions économiques de l'Ordre, en demandant à tous les supérieurs de régulariser les registres monastiques, les calendriers, les cahiers de comptes, afin de préparer de bonnes archives.

[165] Cf. K. RIZK, *Les principales étapes de l'histoire de l'OLM,* dans *Lumières Monastiques*, vol. I, 99-101 ; « Décret de la nomination du Conseiller Apostolique daté du 6 juillet 1991 » dans *AGOLM* - Ġazīr, n° 82/91 et 91/91. Cette visite a été renouvelée pour deux ans le 30 mars 1993 avec Mgr Joseph Bšāra, n° 91/82 ; puis renouvelée une deuxième fois, toujours pour deux ans, le 13 juin 1995, une troisième fois le 16 juin 1997 et une quatrième fois le 25 juin 1999. Cf. *AGOLM* - Ġazīr, Lettre prot. n° 82/91 ; 91/82.

[166] Décision prise le 30 juin 2000 et communiquée par une lettre datée du 3 juillet 2000 dans *AGOLM* - Ġazīr, n° 82/91.

1.7.5. *Dans le domaine politique*

Dans le domaine politique, des conflits éclatèrent dans les régions, sapant les fondements de l'Emirat Chéhabite (1698-1842) et faisant régner le chaos et la perdition.

Après le retrait des Egyptiens du Mont-Liban, en 1840, des événements douloureux se sont déroulés au Liban, en 1841, en 1845 et surtout en 1860, durant les massacres et les déplacements massifs des chrétiens. Les conséquences de ces événements furent très dures pour le pays et pour l'Ordre, car cinquante moines sont morts martyrs et des monastères furent brûlés et détruits. En plus, des régimes politiques faibles furent instaurés au Mont-Liban, en particulier le gouvernement militaire direct des Ottomans, le régime des deux préfectures et le régime de Šakīb Afandī, remplacé, en 1861, par celui de la Moutasarrifīyya, plutôt approuvé par les Libanais[167].

Au XX^e^ siècle, durant la première et la seconde guerres mondiales, l'Ordre s'est distingué par une grande disponibilité, en ouvrant ses monastères à toutes les personnes victimes de la guerre et en se mettant entièrement au service des besogneux.

Dans les années 1914-1918, le Liban a été en proie à une famine sans précédent, provoquée par le blocus de l'occupant turc. Près du quart de la population fut décimée par cette famine. L'Ordre, représenté par le Supérieur général Ignace Dāġer (1913-1929), hypothéqua, par un accord signé dans l'île de Rouad avec le Général Français Trabot, tous ses biens

[167] Cf. K. RIZK , *Les principales étapes de l'histoire de l'OLM,* dans *Lumières Monastiques*, vol. I, 93.

pour deux millions de Francs Français or, pour subvenir aux besoins alimentaires des plus démunis[168].

Durant la seconde guerre mondiale, l'Ordre a reçu des centaines de refugiés, victimes de la guerre, dans ses monastères et ceci jusqu'à la fin des hostilités entre les forces de l'Axe et les alliés du Liban.

En 1948, durant le mandat du Supérieur général Jean ʿAndārī (1944-1950), les monastères de l'OLM furent aussi ouverts aux réfugiés palestiniens.

Ensuite, durant la guerre civile libanaise (1974-1988), plusieurs monastères de l'Ordre ont été détruits et les récoltes anéanties. En même temps, des centaines de milliers de Libanais ont été déplacés, leurs villages détruits et leurs maisons rasées par suite d'un conflit devenu confessionnel, et l'Ordre fit tout son possible pour soutenir tout le peuple et l'accueillir dans ses monastères[169].

Dernièrement, durant la guerre au Liban Sud, en juillet 2006, entre Israël et Ḥizboullāh, les monastères furent considérés comme des lieux pacifiques dans lesquels se réunirent musulmans et chrétiens, sans aucun conflit, en partageant dans l'amour et la fraternité leurs épreuves et leur sort. L'Ordre, dans ses deux branches, a accueilli de nombreuses personnes déplacées, durant toutes les périodes de guerre. Il leur a ouvert les portes non seulement des monastères, mais aussi des écoles, des hôpitaux et des dispensaires[170].

---

[168] Cf. K. RIZK , *Les principales étapes de l'histoire de l'OLM,* dans *Lumières Monastiques*, vol. I, 105. Cf. aussi L. DAGHER, *Le Révérend Al-Tannourī,* (en arabe : *Al-Mouḥtaram Al-Tannoūrī*), Kaslik (Publ. *Awrāq Ruhbāniyyah*) 1985, 101-104.
[169] Cf. *Ibid.*, vol. I, 105.
[170] Nous pouvons affirmer cela sur la base de notre témoignage direct.

1.7.6. *Dans le domaine humanitaire*

Suite à la guerre, quelques moines désirèrent participer au secours non seulement des pauvres, mais surtout des malades. L'Ordre fonda ainsi l'hôpital Notre-Dame de Secours à Ǧbeil, en 1949, qui est considéré, aujourd'hui, comme un des plus importants hôpitaux du pays. Puis l'Ordre bâtit, en 1964, l'hôpital Saint Charbel - Batroūn et le céda ensuite, en 1972, à l'État libanais. Il construisit aussi, en 1964, un hospice pour servir les vieillards et un orphelinat à Ḥarīṣā, pour accueillir plusieurs enfants qui avaient perdu leurs parents ou qui vivaient des difficultés dans leur famille[171].

1.7.7. *La période d'expansion dans le monde*

L'OLM s'est consacré aussi à la mission en dehors du pays, afin de s'occuper des émigrés libanais. La première mission à l'extérieur fut celle de Chypre, en 1735. Le Supérieur général de l'OLM Michel Iskandar raconte, dans sa lettre adressée au père André, interprète auprès du Saint-Siège : « nous avons envoyé deux de nos moines à l'île de Chypre ; ce sont le père Pierre Al-Moūsawa et son compagnon le père Macaire Al-'Ašqoūtī. Nous leur avons enjoint d'ouvrir une école pour l'enseignement religieux et profane pour les enfants qu'ils réuniront de tous les villages et endroits où habitent les maronites […][172] ».

Ces deux pères ont joué un rôle très important et c'est pourquoi l'Ablégat pontifical, Al-Sém'ānī, dans la lettre qu'il adressa en 1736 aux moines de l'Ordre Libanais, leur disait à l'article XI : « Il vous incombe

[171] Cf. K. RIZK, *Les principales étapes de l'histoire de l'OLM,* dans *Lumières Monastiques*, vol. I, 106.
[172] La lettre est publiée dans L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 220 ; et dans P. FAHD, *HOLM*, t. II, 46-48 ; cf. aussi G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite,* 323.

d'entretenir sans cesse l'école de l'île de Chypre […] et que les professeurs qui y enseignent soient toujours des moines de votre Ordre[173] ». Par conséquent, à cause des distances entre les diverses communautés maronites de l'île, l'Ordre dut, en 1737, ouvrir une autre école et y envoyer deux autres moines du Liban[174].

Après Chypre, fut fondée la mission à ʻAkkā en Palestine et, en 1737, les moines libanais s'installèrent à Lattaquié pour assurer l'enseignement et les activités apostoliques aux communautés maronites de ces régions[175].

C'est surtout dans la seconde moitié du XX^e^ siècle que l'Ordre s'est développé et a connu une période d'expansion : il a acquis d'autres monastères et résidences à l'étranger, commençant par Dakar au Sénégal (1949), Mendoza en Argentine (1952), et, encore, à Abidjan, en Côte d'Ivoire, et à San Paolo au Brésil (1954), à Bamako, au Mali (1959), Tucuman en Argentine (1960), Sydney en Australie (1972), Londres en Angleterre (1983), Montréal au Canada (1984), Suresnes en France (1990), Caracas au Venezuela (1993), Louvain en Belgique (2009)[176].

Nombreux sont les objectifs de ces missions : l'accompagnement des fidèles, la conservation du patrimoine maronite, le rayonnement spirituel, culturel et national et, enfin, la formation et l'éducation.

---

[173] La lettre est publiée aussi dans L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 244-249 ; cf. aussi G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite,* 323.
[174] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 264 et 305 ; cf. aussi G.-J. MAHFOUD, *Ibid.*, 323.
[175] Cf. AL-LABBOUDI, *Mémoires*, cité par L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 305 ; cf. aussi G.-J. MAHFOUD, *Ibid.*, 323-324.
[176] Cf. AA. VV. *Les missions de l'OLM,* dans *Awrāq Ruhbaniyyah* 48 (1995) *passim* ; L. SAMAHA, *Lumières monastiques*, vol. III, 139-222.

CONCLUSION

Il est évident que le présent aperçu historique reste insuffisant pour nous permettre de discuter tous les détails des vicissitudes de l'Ordre[1].

Il ne peut être question ici d'écrire une histoire complète de l'OLM car c'est un sujet qui dépasse sûrement notre travail. En cette partie, nous avons essayé de donner les traits principaux de l'histoire de l'Ordre et de ceux qui, parmi ses membres, ont été célèbres par leur place et leur vie sainte, en saisissant le développement de la vie de l'OLM entre le passé et le présent.

Pour résumer, l'OLM se rattache à la tradition monastique syro-antiochienne. L'objectif des moines ne se limita pas à la vie monastique, anachorétique et érémitique, mais il toucha aussi la dimension apostolique et missionnaire qui ne peut pas être séparée de la prière et de l'ascèse[2] et qui est devenue le centre de leurs préoccupations. Cette dimension confère à l'Ordre un caractère propre qu'il s'applique à sauvegarder, car il n'apporte que bienfaits au peuple et à l'Église.

L'Ordre a approfondi, donc, ses activités dans tous les domaines, en luttant contre l'ignorance et la pauvreté, en pourvoyant la nation libanaise de services variés et développés, surtout dans le domaine culturel, en bâtissant monastères, écoles, universités, hôpitaux, hospices, en vue de répondre aux besoins du peuple, dans l'enseignement, le travail, l'assistance, etc. Toutes

[1] Pour cela nous invitons à consulter d'autres travaux historiques, qui traitent des thèmes spécifiques, par exemple, outre *l'Histoire de l'OLM* de Louis Blaybel qui s'est arrêté à 1832, il y a l'*Histoire de la propriété,* (en arabe : *Qiṣat al-moulkīyyah*), Liban (Kaslik) 1974 et *les moines de notre village*, (en arabe : *Rouhbān day'itnā*), Liban (Kaslik) 1975, de Maroūn KARAM, qui nous offrent quelques explications générales pour l'époque après 1832, mais sans analyser et parler des évolutions.

[2] Cf. A. MHANNA, *Le tricentenaire de l'Ordre Libanais Maronite,* dans *Lumières Monastiques,* vol. I, 243.

ses activités sont devenues d'« apostolat », et la vie monastique a été accompagnée par la disponibilité à servir la population, contribuant à la faire progresser dans tous les domaines.

La vie de l'Ordre devint une mission prenant sa source dans le monastère et rayonnant dans le monde entier ; d'ailleurs, les monastères sont devenus des lieux de rencontres spirituelles et culturelles.

Quarante quatre ans après sa fondation, c'est-à-dire, en 1739, l'Ordre comptait deux cent dix moines, répartis dans onze monastères, dont un se trouvait à Chypre[3]. Le nombre des moines s'élevait en 1832 à cinq cent soixante treize moines dont deux cent onze prêtres, trois cent treize frères coadjuteurs et quarante neuf frères étudiants aux monastères Saints-Cyprien-et-Justine de Kfīfāne et au monastère Saint-Maroūn de Bir-Snein[4]. Le moment de la plus grande croissance fut au début du XX^e^ siècle, atteignant en 1908, les neuf cents, dont sept cents prêtres et deux cents frères[5]. L'OLM possède actuellement 45 monastères, 14 maisons religieuses, 12 missions à l'étranger, 13 écoles, 1 Université en quatre branches (USEK à Kaslīk, à Rmayš, à Šikkā et à Zaḥlé), 2 hôpitaux, 1 hospice ; il a connu, au long de son histoire, 45 Supérieurs généraux et il compte 302 moines, dont 293 prêtres, 9 Frères coadjuteurs, 47 Étudiants Profès, 20 Novices et 10 Postulants[6].

---

[3] L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 331-332 ; P. FAHD, *HOLM*, t. II, 30.

[4] Cette statistique a été faite par le Père général Moubārak Ḥlayḥel, à la demande du Vicaire Apostolique Jean-Baptiste Auvergne, le 30 octobre 1834. Cf. A.S.V. *Delegazione apostolica del Libano*, vol. 147.

[5] K. RIZK, *Les principales étapes de l'histoire de l'OLM,* dans *Lumières Monastiques*, Vol I, 92.

[6] Cf. Secretaria Status, Generale Ecclesiae Rationarium, *Institutorum virorum iuris pontificii*, Annuus Census 2008, n° 2725, Die 03 mensis Mars anni 2009.

CHAPITRE II

L'ORGANISATION DU MONACHISME FÉMININ DE L'OLM

Dans les mémoires de Qara'alī, notre attention est attirée par un passage dans lequel l'auteur raconte un essai d'organisation monastique de la branche féminine, à la suite de la demande de certaines femmes qui, attirées par la vie monastique des moines, demandèrent à embrasser une vie monastique identique et à observer une Règle semblable à celle des moines qui avaient une très bonne réputation dans la région[1].

Pour cela, Qara'alī fut envoyé par l'Ordre à Alep, afin de chercher de l'argent pour pouvoir édifier un monastère pour les moniales. Mais ce désir n'eut pas de succès. Ce n'est qu'en 1725, lorsque Qara'alī fut désigné par le patriarche comme aumônier du monastère Saint-Jean-Baptiste à Ḥrāš que la réforme de la vie monastique féminine commença à avoir sa propre organisation[2]. Ordonné évêque, Qara'alī aida beaucoup à la réforme des moniales, surtout parce que Mgr Joseph-Simon Al-Sém'ānī le soutenait fortement[3].

2.1. Esquisse d'une histoire des moniales libanaises maronites

En premier lieu, il faut noter qu'avant cette époque, la vie des moniales était identique à celle des moines, autrement dit, elles vivaient dans des monastères autonomes et doubles, qui dépendaient seulement de

[1] Cf. *Mémoires*, 321.
[2] Cf. P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr Abdallah Qara'alī,* 372-406.
[3] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 256 ; 262-263, 288 ; cf. aussi G.-J. MAHFOUD, *Les relations des Moniales Libanaises Maronites avec l'Ordre Libanais Maronite, aperçu historique,* 1970, 5-6.

l'évêque du lieu ou directement du patriarche, dans lesquels les moniales menaient une vie contemplative de prière et de travail[4].

Ce n'est qu'en 1732, que Qara'alī entreprit, au monastère Saint-Élie à Ǧ'ītā, l'organisation des moniales suivant le modèle des moines, tout en les considérant, cette fois, comme la branche féminine de l'Ordre Libanais Maronite. Pourtant, l'appui majeur de cette organisation monastique féminine et ce qui permit sa réussite fut le Synode libanais (1736), qui, dans ses dispositions touchant la réforme monastique, ordonna la suppression des monastères doubles et consacra un Chapitre à la réforme des moniales vivant dans les monastères autonomes[5].

Le premier monastère organisé suivant ces critères fut celui de Saint Élie Al-Rāss (fondé en 1736), dans lequel Qara'alī organisa le monachisme féminin à la manière des moines de l'OLM, souhaitant en faire un modèle pour toutes les autres moniales[6].

Ensuite, d'autres monastères de moniales maronites de la nouvelle observance furent confiés aussi à l'Ordre Libanais Maronite[7] : monastère *Mār-Sassīne* - Baskintā (fondé en 1754), monastère *Mār-Sem'ān - al-Qarn - 'Ayṭō* (fondé en 1863), monastère *Mār-Maroūn - Qnaytra* (fondé en 1894),

[4] Voir *supra*, 109-120.
[5] Cf. *SL*, t. II, 4ème partie, C. III, *Des moniales*, 345-351.
[6] Cf. Abdallah QARA'ALI, *Lettre au Saint Père*, le 4 décembre 1729, dans T. AL-LABBOUDI, *Recueil*, (en arabe : *Mağmoū'at*), lettre n° 82, Kaslīk 1989, 122 ; cf. aussi G.-J. MAHFOUD, *Les relations des Moniales Libanaises Maronites avec l'Ordre Libanais Maronite, aperçu historique*, 1970, 7.
[7] Cf. M.-L. CHEHWAN, « Les Moniales Libanaises Maronites du Synode Libanais au Vatican II, (en arabe : *Al-Rāhibāt Al-lubnāniyyāt Al-māroūniyyāt, min almağma' al-lubnānī ḥata al-mağma' al-vatikanī al-ṯānī*) », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 65 (2000) 93-104.

monastère *Mār-Yoūssef - Ǧrabta* (fondé en 1897)[8], *monastère Mār-Yoūhanna - Ǧ'īta* (fondé en 1962) et, dernièrement Monastère *Saydét-al-Naǧét - Ḥboūb* (fondé en 1988) dont la communauté des moniales vivaient, avant la construction de ce monastère, au monastère *Saydét-al-Naǧét - Bassā* et ensuite au monastère Saint Charbel *Ḥarissa,* appartenant à l'OLM qui en fit don aux moniales en 1963 et *Monastère Notre Dame de Bešwāt* (1998).

Avant de parler de ces monastères, il faut mentionner que Qara'alī composa, pour la communauté des moniales, une Règle particulière, analogue à celle des moines, néanmoins composée de treize chapitres[9], mais cette Règle resta dans les archives, puisque les moniales suivaient la Règle et les Constitutions de l'OLM de 1732, dans lesquelles un chapitre particulier leur était consacré. En plus, Qara'alī composa pour les moniales des chants, des hymnes et des rituels pour la prise d'habit pour les novices et la prise du voile monastique pour les professes[10].

---

[8] M. KARAM, *Aperçu historique détaillé des couvents des Religieuses Libanaises Maronites,* (en arabe : *Āǧalāt tārīḫīyyah moufaṣṣalah 'an adyār al-rāhibāt al-loubnāniyyāt al-mārouniyyāt*), S.L., 1968.

[9] Cf. A. QARA'ALI, *Règle des Moniales de Saint Antoine,* Liban (Lwayzé) 1733. En effet, en 1727, Qara'alī rédigea une première Règle, composée de douze chapitres, pour les moniales de Hrāš, et la recopia en arabe en 1729. Ensuite, en souhaitant que cette Règle soit observée dans tous les monastères féminins au Liban, Qara'alī révisa le texte afin de le faire approuver par le patriarche Joseph Darġām Al-Ḫāzen, qui l'approuva en 1733. Puis, en 1735, la Règle fut envoyée à Rome, après quelques petites modifications (elle fut divisée en trois grandes parties), afin de la faire approuver. Alors, le Saint-Siège demanda de la mettre en pratique *Ad experimentum,* avant son approbation. Cf. A. QARA'ALI, *Règle aux moniales du monastère Hrāš,* Liban (Lwayzé) 1929 ; P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr Abdallah Qara'alī,* t. II, 493 ; t. III, 526-527. Voilà le contenu de ces treize chapitres de la Règle de 1733 : Obéissance, Pureté (Chasteté), Pauvreté, Charité fraternelle, Confession et Communion, Prières mentale et vocale, Silence, Habitat des cellules, Réfectoire, Travail, Habit des moniales, Maladie, bonne tenue des moniales.

[10] Cf. P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr Abdallah Qara'alī,* 380, 385-387 ; cf. aussi S. ASSAF, « Abdallah Qara'alī et la réforme monastique féminine (en arabe :

En ce qui concerne leur direction spirituelle, l'évêque comptait sur les moines de l'OLM[11], bien que ces derniers ne fussent pas d'accord au début car ils voulaient une séparation catégorique des moniales[12].

2.2. Aperçu historique des monastères des moniales

2.2.1. *Monastère Saint-Élie-Al-Rās - Ǧ'īta*

Le monastère Saint-Élie est situé au Kesrouwān, auprès du village de Ǧ'īta. Il a été offert en don à l'Ordre, en 1736[13], par des anachorètes, selon des conditions approuvées par Mgr Joseph Al-Sém'ānī, qui, à son tour, promit de soutenir le projet de cette nouvelle organisation féminine, désirée par 'Abdallah Qara'alī, en versant, chaque année, une somme de cinq cents piastres[14].

C'était un tout petit monastère composé de trois cellules et d'une maison paysanne pour des moniales cloîtrées. L'Ordre en a fait un vaste monastère comprenant une église et des porches déambulatoires, avec tout le mobilier nécessaire, et, en plus, lui acheta des biens et lui fournit dix-huit mille huit cent cinquante piastres[15].

Abdallah Qara'alī wal-ṭanẓīm al-ruhbānī al-nisā'ī », dans *Awrāq Ruhbāniyyah,* 95 (2008) 189.

[11] *Lettre du Chapitre des Assistants de l'Ordre Libanais Maronite à Joseph Simon Al-Sém'ānī*, le 1 décembre 1729, dans T. AL-LABBOUDI, *Recueil*, (en arabe : *Mağmoū'at*), Lettre n° 90, Kaslīk 1989, 134-135.

[12] G.-J. MAHFOUD, *Les relations des Moniales Libanaises Maronites avec l'Ordre Libanais Maronite, aperçu historique*, S. L., 1970, 7-15.

[13] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 254-260.

[14] Cf. N. QADDOUM AL-KAFRI, *Rapport sur l'Ordre des Moines Libanais*, dans *Pentalogie Antiochienne* de Y. MOUBARAC, t. II[1], 292.

[15] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 254-264.

Il fut ouvert en vue de séparer les monastères doubles, après les décisions du Synode libanais (1736), et d'offrir aux filles de l'époque la possibilité de s'engager dans la vie monastique, proprement féminine[16].

Au début, trois moniales du monastère saint-Jean-Baptiste-Ḥrāš furent envoyées pour former les moniales.

En 1740, le monastère commença à accepter les postulantes à la vie monastique. Elles furent nombreuses, notamment lors du mandat de la première Mère supérieure Domnina Šmālī. Leur premier Père général auquel elles étaient soumises fut le père Michel Iskandar (1723-1735/1741-1742).

Depuis sa fondation, deux cent soixante-trois moniales y ont professé leurs vœux. Aujourd'hui la communauté des moniales compte vingt-huit moniales qui poursuivent leur mission.

Le monastère est considéré comme un sanctuaire, dans lequel nombreux sont les fidèles qui viennent prier et solliciter des grâces.

2.2.2. *Monastère saint-Sassīne - Baskintā*[17]

Le monastère saint-Sassīne est situé à Baskintā, au Matn - Mont-Liban ; son édification fut achevée en 1751.

En 1754, la famille de l'Emir Druze Farès Abīllamé' en fit don à l'Ordre Libanais Maronite. Ensuite, ce monastère fut donné aux moniales en 1769 et commença à accueillir les postulantes en 1772.

Les monastères de l'Ordre n'avaient pas une vie exempte de difficultés. En effet, les moniales du monastère Saint Sassīne ont connu des périodes difficiles sur le plan climatique et matériel. Pour cela, un projet de

[16] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 255.
[17] Cf. N. QADDOUM AL-KAFRI, *Rapport sur l'Ordre des Moines Libanais,* dans *Pentalogie Antiochienne* de Y. MOUBARAC, t. II[1], 294.

restauration fut réalisée en 1833 et, en plus, la dernière guerre (1975-1990) ne les a pas laissées sans dommage ; d'abondantes chutes de neige ont occasionné aussi des dégâts dans les plantations et les bâtiments. Tout cela a fait poursuivre les travaux de reconstruction jusqu'à 1996, lorsque les moniales ont ajouté un nouvel étage au monastère.

Les moniales s'adonnent aux tâches spirituelles, manuelles, agricoles et sociales. Elles se sont appliquées aussi à diriger une école technique de couture qui a formé un bon nombre de jeunes filles du village. En outre, elles dirigent un dispensaire qui procure, gratuitement, médicaments et soins et un laboratoire d'analyses médicales.

Depuis la fondation de ce monastère, deux cent quarante-neuf moniales y ont professé les vœux et douze y poursuivent actuellement leur vie monastique.

Il est utile de noter que, dans ce monastère, repose la dépouille du Père général Mbārak Ḥlayḥel (1832-1835) qui fut connu par sa sainteté et son bon témoignage et qui a comblé les fidèles de bienfaits.

Ce monastère est aussi considéré comme un lieu sacré où les croyants trouvent sérénité, paix et grâces.

2.2.3. *Monastère saint-Siméon-le-Stylite - Al-Qarn Ayṭō*[18]

Il s'agit d'un vieux monastère, situé à 1150 d'altitude, dans la Ǧebbé de Bšarrī, bâti en 1557, qui fut habité par un bon nombre d'ermites[19].

[18] Cf. N. QADDOUM AL-KAFRI, *Rapport sur l'Ordre des Moines Libanais*, dans *Pentalogie Antiochienne*, t. II[1], 296 ; cf. aussi Y. I. H. AL-HASSOURNI, *Histoire des monastères de la région de Gebbé,* 617-668 ; cf. aussi M.-S. NAKAD, « Monastère Saint-Simon-le-Stylite, premier monastère de la Bhse Rafqa (en arabe : Dayr Mār Sim'ān al-'āmoūdī) », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 65 (2000) 105-114 ; E. HANNA, *Sainte Rafqa la moniale libanaise maronite (1832-1914),* t. I, *Histoire de sa vie*, 91-158.

Ce monastère fut offert, en 1846, par le patriarche Joseph Raǧī Al-Ḫāzen et Mgr Paul Moūssa, archevêque de Tripoli, aux pères Joseph Al-Rezzī et Joseph Mou'awad, afin qu'il soit transformé en un monastère pour les anachorètes[20]. En 1848, sœur Agathe Al-Banya, une moniale du monastère Saint Elie Al-Rās, fut appelée, pour gérer le monastère et former les anachorètes.

En 1862, les anachorètes demandèrent au Père général Ephrem Ǧa'ǧa' (1862-1875) de se rattacher à l'Ordre Libanais Maronite. Ce dernier consentit à leur demande en 1863. En outre, le Conseil général décida, en 1865, de rattacher à ce monastère des terrains appartenant au monastère Saint Antoine - Qozḥayā. L'Ordre lui acheta aussi d'autres propriétés et acquitta les dettes qui s'élevaient à 18.000 piastres[21].

Depuis sa fondation, le monastère compte quatre-vingt-dix-neuf moniales qui y prirent l'habit et, actuellement, vingt-trois moniales y poursuivent la vie monastique.

En 1965, l'Ordre acheta un sanctuaire à Bqa'kafrā, au-dessus de la grotte où Saint Charbel s'isolait, dans sa jeunesse, pour prier, et céda ce sanctuaire aux moniales du monastère saint-Simon, en 1967.

Le monastère jouit d'une haute réputation pour ses actes charitables et humanitaires tout au long de son histoire, surtout durant les guerres et les moments de crise. Il a été, ainsi, un lieu d'accueil où les familles vinrent s'abriter et les moniales se mirent au service du peuple avec joie et bonté.

---

[19] Cf. N. QADDOUM AL-KAFRI, *Rapport sur l'Ordre des Moines Libanais*, dans *Pentalogie Antiochienne*, t. II[1], 296.
[20] Cette fois il s'agit des femmes « anachorètes », des religieuses qui vivaient en solitude, à l'écart de la société. Cf. G.-J. MAHFOUD, *Comment les propriétés furent liées aux monastères des Moniales Libanaises Maronites, Aperçu historique*, 1970, 11.
[21] Cf. *Ibid*.

2.2.4. *Monastère saint-Maroūn - Qnaytra*[22]

Le monastère saint-Maroūn est situé au Matn-Mont Liban. Il fut construit en 1896 par deux anachorètes, Ursula et Eugénia Ṭoūbīyyā, qui vivaient, avec une communauté d'anachorètes, au monastère de saint-Georges à Bḥerdoq et furent rattachées, après la mort de l'évêque Youssef Ğa'ğa', qui avait été ami du Père général Ephrem Ğa'ğa' (1862-1875), aux moniales libanaises maronites[23]. Ces femmes anachorètes furent réparties entre deux monastères : le monastère saint-Siméon-le-Stylite et le monastère saint-Sassīne-de-Baskintā.

Les deux fondatrices furent transférées, pour des raisons de santé et après l'autorisation du Père général Benoît Salāmeh (1891-1895), du monastère saint-Sassīne-Baskintā à l'école de Frayké qui dépend de l'OLM. Elles commencèrent, ainsi, avec le soutien de leur neveu, Ass'ad Toūbiyā, l'édification du monastère dédié à saint-Maroūn.

À l'achèvement de la construction, les moniales qui avaient été transférées au monastère saint-Simon, se joignirent à celles du monastère Saint Maroūn pour former une nouvelle communauté. En 1896, le monastère commença à recevoir les vocations monastiques.

Ce monastère fut le siège du nouveau Conseil général des moniales libanaises maronites de 1984 à 2000.

Depuis sa fondation, trente cinq moniales y ont prononcé les vœux et, actuellement, il compte 17 moniales.

---

[22] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. III, 151-152.

[23] Cf. G.-J. MAHFOUD, *Comment les propriétés furent liées aux monastères des Moniales Libanaises Maronites, Aperçu historique*, 12.

Entre 1988 et 1995, il accueillit les novices de tous les monastères pour la première fois, après que le noviciat avait été à Ḥimlāyā depuis 7 octobre 1988.

En 1994, se tint dans ce monastère le premier Chapitre général des moniales, au cours duquel une nouvelle Supérieur générale, Mère Marie Saad (1994-2000) a été élue pour la direction de tout l'Ordre féminin.

2.2.5. *Monastère saint-Joseph - Ǧrabtā*[24]

Ce monastère est situé à Ǧrabtā - Batroūn, au Nord du Liban. Il fut fondé en 1897, suite à la proposition du Père Ignace (Ġnatyos) Ḍoūmit Al-M'ādī, frère de la première supérieure du monastère sœur Ūsrulā Doūmit, qui était du monastère saint-Simon-Qarn de Aytō, en raison de sa santé, car elle souffrait de rhumatismes. Ce Père s'accorda avec le Père Jean Basboūs qui, depuis 1865, avait commencé l'édification d'une école à Ǧrabtā. Suite à cet accord, le père Basboūs céda l'école où il avait investi tous ses biens. De son côté, le Père Ignace Doūmit assuma tous les frais de la construction du nouveau monastère dédié à saint-Joseph.

Ces deux pères présentèrent le rapport de leurs projets au Père général Martīnos Šmālī, en vue d'avoir son approbation. Après avoir obtenu l'autorisation de la construction du monastère, le 29 février 1896, du patriarche Jean Al-Ḥāǧ (1890-1898), ils entreprirent, en mars 1896, la construction.

[24] Cf. E. HANNA, *Sainte Rafqa la moniale libanaise maronite (1832-1914)*, t. I, *Histoire de vie*, 161-176 ; cf. aussi Livre Jubilaire, publié à l'occasion de l'anniversaire de la fondation du monastère Saint-Joseph-Ǧrabtā, 1997, *passim* ; B. HAYEK, *Notre monastère et la sainteté*, (en arabe : *Dayrounā wal-qadāsa*) Liban (monastère Saint-Joseph-Ǧrabtā) 2000, *passim*.

Après l'achèvement des travaux et la confirmation de la possession, en 1897, par le patriarche Jean Al-Ḥāǧ, et durant le mandat du Père général Martīnos Šmālī (1895-1899), furent transférées du monastère saint-Simon six moniales, parmi lesquelles sœur Ūrsulā Doūmit et sœur Rafqā Choboq Al-Rayyes (1832-1914)[25]. Le monastère fut reconnu, ainsi, comme canoniquement érigé.

Depuis sa fondation, soixante-quatre moniales y ont pris l'habit et, actuellement, trente deux y poursuivent leur vie dans le travail et la prière.

Ce monastère se transforma, grâce à la renommée de la vertu de Rafqā, en un lieu de pèlerinage et en un sanctuaire mondial.

Le 24 mai 1949, l'Ordre décida de construire un hospice, à proximité du monastère, pour les vieux moines. Ensuite, cet hospice a commencé à accueillir des vieillards laïcs. En outre, les moniales ont vu la nécessité d'un dispensaire gratuit au service de la région.

Le monastère accueillit, aussi, les novices de l'Ordre, transférées du monastère saint-Maroūn, de 1995 jusqu'à 2001, afin qu'elles résident à proximité de la tombe de Sainte Rafqā.

2.2.6. *Monastère Notre-Dame-de-la-Délivrance - Ḥboūb*[26]

En 1953, cinq moniales libanaises furent transférées du monastère saint-Joseph – Ǧrabtā, au village de Kfoūr al-'Arbé (Nord-Liban), pour qu'elles administrent l'école Notre Dame de la Délivrance - Baṣṣā, de l'OLM.

[25] Elle fut proclamée Bienheureuse en 1985, et Sainte en 2001, par le pape Jean Paul II (1978-2005). Pour sa vie, cf. P. SAADE, *Rafqa (1832-1914), la sixième plaie,* Liban (monastère Saint-Joseph-Jrabta) 1985, *passim* ; cf. aussi E. HANNA, *Sainte Rafqa moniale libanaise maronite (1832-1914), passim*.

[26] Cf. L. SAMAHA, *Lumières monastiques,* vol. IV, 167-168.

Mais, en 1963, l'Ordre décida de transférer quatre autres moniales pour transformer l'école en un monastère canoniquement érigé.

D'ailleurs, en 1970, toute la communauté de Baṣṣā fut transférée au monastère Notre-Dame-de-la-Victoire - Nesbey Ġostā, pour s'occuper de l'administration de l'hospice de vieillards. Sans relâche, ces religieuses étaient envoyées servir les vieillards et les orphelins qui se trouvaient au monastère saint-Charbel à Ḥariṣā, connu sous le nom de Notre Dame du Liban.

En 1988, après l'approbation du Conseil général de l'OLM, le monastère Notre-Dame-des-Secours - Byblos offrit aux moniales un terrain à Ḥboūb, dans la région de Byblos, afin qu'elles édifient leur propre monastère et un hospice, et cela en échange avec le monastère Notre-Dame-de-la-Délivrance à Bassa, qui est retourné aux moines.

Mais ce ne fut qu'en 1999 que la construction fut achevée et les moniales furent transférées de Ḥariṣā au nouveau monastère.

Depuis sa fondation, vingt-trois moniales y ont pris l'habit et elles sont actuellement dix-sept.

2.2.7. *Monastère saint-Jean-le-Bien-aimé - Ǧ'īta*[27]

En 1958, l'Ordre décida de construire, dans le voisinage du monastère saint-Elie de Ǧ'īta, un monastère destiné aux moines infirmes, qui fut reconnu, en 1962, comme un monastère canoniquement érigé et dédié à Saint Jean le Bien-aimé.

Ensuite, ce monastère changea de destination et fut octroyé, en 1968, aux Frères étudiants de l'Ordre Basilien du Saint Sauveur jusqu'au 28 décembre 2000. Depuis le 8 mai 2001, il accueille le Conseil général de

[27] Cf. L. SAMAHA, *Lumières monastiques,* vol. IV, 55.

l'Ordre des Moniales Libanaises Maronites en attendant la fondation d'un nouveau monastère, après que le généralat ait été placé, pendant 12 ans, au monastère saint-Maroūn de Qonaytra. Ce monastère accueille, depuis 2001, les novices (elles sont actuellement quatre) et les sœurs étudiantes de l'Ordre (actuellement onze).

2.2.8. *Monastère Notre-Dame-de-Béšwāt - Beqā'*[28]

Le monastère Notre-Dame-de-Bešwāt, se situe dans la région de la Beqā', au village de Bešwāt, lieu du fameux sanctuaire marial où les fidèles de différentes religions viennent solliciter l'intercession de la Vierge[29].

Dans l'entourage de l'Église de Saint Sābā, a vécu, environ vingt-cinq ans, le père Joseph Kayroūz, dans une résidence que lui-même construisit de ses biens, menant une sorte de vie ascétique, basée sur la prière et les services apostoliques.

En 1998, sur la base d'un acte signé par l'évêque Mounĝid Al-Hašem et la Supérieure générale M. Marie Saad, pour une présence des moniales libanaises maronites dans la région, le père Joseph Kairoūz confia la résidence aux moniales, pour une durée de dix-huit ans.

En outre, la famille Ḥabšī, légua un terrain à l'Ordre des moniales pour qu'elles construisent leur propre monastère.

L'Ordre en ayant pris possession, le 17 septembre 2003, le monastère accueillit trois moniales qui, depuis leur arrivée, travaillèrent afin d'y planter des arbres fruitiers et d'établir l'exploitation en co-plantation et, en même temps, assurèrent le service pastoral qui leur a été confié au

[28] Nous tenons à remercier la Rd. Mère générale Laure BOU Rizk pour les informations qui nous ont été transmises par écrit, le 7 juillet 2009, concernant l'histoire du monastère Notre Dame de Béšwāt.
[29] Cf. www.bechwat.com, consulté le 1 mai 2009.

sanctuaire de la Vierge, de même que d'autres services sociaux, culturels et agricoles, dans le but de renforcer leur rôle dans la région. Leur monastère est ainsi devenu un lieu de rayonnement dans la région.

Actuellement, le monastère est affilié au monastère saint-Maroūn - Qnaytra, puisque la communauté est composée uniquement de trois moniales et, selon les Constitutions, la vie communautaire au monastère requiert la présence d'un groupe de moniales dont le nombre ne doit pas être inférieur à six. Celles-ci sont rattachées, donc, à leur monastère mère et ont les mêmes droits et devoirs que les autres membres de la communauté[30].

2.3. La vie des moniales

Les moniales, réparties en six monastères, ont suivi, jusqu'à 1974, les anciennes Règles et Constitutions, approuvées le 31 mars 1732 par le Pape Clément XII (1730-1740), dans lesquelles un chapitre leur a été consacré, dans la deuxième partie des Constitutions ; ce chapitre, divisé en seize articles, est un résumé des dix-huit chapitres de la Règle des moines mais avec des détails visant plus spécifiquement la vie des moniales[31]. Anciennement, elles ne prononçaient que des vœux solennels et ce n'est qu'en 1940 qu'elles connurent les vœux temporaires[32].

2.3.1. *La direction des moniales et des monastères*

Bien que chaque monastère ait été autonome et indépendant des autres, les moniales qui s'y trouvaient relevaient du Supérieur général de l'Ordre qui en conserva la direction jusqu'à 1983.

---

[30] Cf. *RCOMLM* 2004, Art. 11-12.

[31] *Regulae et Constitutiones Monachorum Syrorum Maronitarum*, 2ème partie, C. XIV, *De Monialibus*, 43-48.

[32] Cf. « Rapport présenté à la Sacrée Congrégation Orientale en 1940 par le Rd.me Père Basile Ghanem, Supérieur générale de l'Ordre, sur l'état des Religieuses », dans *AGOLM* - USEK, B. 074.

L'administration interne des monastères était soumise à la supérieure locale, élue par la communauté et au Conseil conventuel[33].

En outre, les pères de l'OLM s'occupaient des moniales, surtout avant l'élection du Conseil général propre aux moniales, car l'Ordre Libanais Maronite était le seul en mesure d'organiser la vie monastique des moniales fondées suivant la nouvelle observance[34]. Un ou plusieurs religieux, prêtres ou frères de l'Ordre, étaient chargés, par le Supérieur général, du service des monastères féminins dans les domaines spirituel, administratif et économique, etc.

Pourtant, canoniquement parlant, les moniales libanaises maronites relevaient, en premier lieu, du patriarche ou de l'évêque du lieu, et ces derniers les confiaient, tant au spirituel qu'au temporel, au Supérieur général de l'OLM. Donc, l'OLM ne pouvait s'en occuper qu'à la suite d'une autorisation écrite accordée par le patriarche au Supérieur général et cela est prescrit dans les Constitutions de 1732[35] et dans le Synode de 1736 :

« La direction des moniales incombe à l'évêque du lieu, il les dirigera par l'intermédiaire d'un moine, tant du point de vue spirituel que temporel ; mais ce moine-directeur n'entendra pas leur confession, il s'occupera plutôt de leurs affaires et de celles de leur confesseur ; il administrera aussi les biens temporels du monastère avec la supérieure et l'économe. Quant aux moniales qui suivent les Règles des moines libanais,

[33] *SL*, t. II, 4ème partie, C. III, *Des moniales*, 345.
[34] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 164-165. Cf. aussi G.-J. MAHFOUD, *Les relations des Moniales Libanaises Maronites avec l'Ordre Libanais Maronite, aperçu historique,* 12.
[35] *Regulae et Constitutiones Monachorum Syrorum Maronitarum,* 2ème partie, C. XIV, no 1, 4 et 5.

leur direction revient tout particulièrement au Supérieur général de ces moines et à l'évêque du lieu[36] ».

Ensuite, en 1736, l'Ablégat du Saint-Siège, Mgr Joseph Simon Al-Sé'mānī, imposait que les moniales maronites de la nouvelle observance fussent effectivement confiées en tout à l'OLM[37]. Cette demande de Mgr Al-Sém'ānī fut comprise de sorte que patriarche et évêques maronites ont cessé pratiquement d'exercer les droits qu'ils avaient vis-à-vis des moniales, et le Supérieur général est devenu, suivant la coutume et la tradition, leur propre ordinaire, dans le domaine spirituel et administratif, et le Conseil général des moines les gouverna dans le domaine économique et financier.

Il est à noter que les moniales appartenaient à l'Ordre tout autant que les moines et étaient soumises au Père général et au Chapitre général, mais elles n'avaient aucune participation au gouvernement de l'Ordre, le Chapitre général étant composé exclusivement de moines.

Jusqu'aujourd'hui, les propriétés des monastères des moniales libanaises maronites sont au nom de l'OLM, car, historiquement parlant, ces monastères appartenaient à l'Ordre masculin, à l'exception des propriétés du monastère saint-Joseph - Ğrabtā et du monastère saint-Maroūn - Qnaytra.

2.3.2. *La vie quotidienne*

En ce qui concerne la vie quotidienne, les moniales libanaises de la nouvelle observance embrassaient la vie contemplative qui comporte une vie de prière et de travail manuel. Pourtant, ces moniales n'avaient pas une formation culturelle et spirituelle profonde pour plusieurs raisons. Tout d'abord, leur vie actuelle, qui était un prolongement de la vie d'autrefois, ne

[36] *SL*, t. II, 4ème partie, C. III, *Des moniales*, 345.
[37] Cf. « Lettre adressée de son Eminence Joseph-Simon Al-Sém'ānī à l'Ordre Libanais Maronite, datée du 15 novembre 1736 », dans *AGOLM* - USEK, sans numéro.

leur permettait pas d'acquérir une bonne culture. En outre, l'indépendance des monastères a renfermé les moniales de sorte qu'elles n'avaient aucune relation ni entre elles, ni avec le monde culturel pour recevoir une formation solide. Ce n'est qu'au XX^e^ siècle que les moniales connurent une formation spirituelle et théologique, grâce au Supérieur général Youssef Ṭarabay (1962-1968), qui fut parmi les premiers à demander d'unifier le noviciat de tous les monastères sous la direction d'une seule maîtresse, capable de donner aux novices une même éducation religieuse, homogène et en harmonie avec le mode de vie des moniales, et d'unifier aussi la maison de formation intellectuelle, à l'exemple du Scolasticat des moines[38], car, pour l'Abbé, la réalisation de ces deux points permettrait aux moniales de mener une vie religieuse plus homogène et en conformité avec les exigences du siècle.

La rénovation de Qara'alī conféra un nouveau dynamisme à la branche féminine. Le charisme de la vie monastique des moniales fut donc gouverné par la Prière et le travail manuel, avec une vie ascétique, caractérisée par les mortifications et la pratique des vertus.

En ce qui concerne les prières, les moniales, comme les moines, suivaient une riche liturgie basée sur l'Eucharistie, les offices des heures, alternés en deux chœurs, et l'adoration du Saint-Sacrement et la dévotion pour la Vierge Marie qui garde une place très distincte dans l'Église maronite, sans oublier la *lectio divina*, la méditation perpétuelle et les pratiques ascétiques : jeûne, métanies, etc.

Le travail des moniales prévoit plusieurs activités :

[38] Cf. « Lettre à son Eminence Rd.me le Cardinal Gustavo Testa Secrétaire de la SCEO, datée du 5/12/1962 », dans *AGOLM* - Ġazīr, Reg. 12, vol. II, n° 91.

- L'agriculture : la vendange, la cueillette des fruits, la casse des olives, le sassage du blé, etc.
- Le travail à la cuisine, pour préparer les repas.
- Des travaux comme la couture et la confection des soutanes, des chasubles et des habits liturgiques, le tissage, la broderie, la guipure, et d'autres œuvres d'artisanats.

En outre, nombreuses sont les moniales qui aiment jouer de la musique sur divers instruments (luth, cithare orientale, flûte, orgue, cymbales, etc.) ou qui aiment chanter, en considération aussi du rôle majeur de la musique sacrée dans la liturgie maronite[39].

Par ailleurs, quelques-unes sont douées pour des recherches théologiques et philosophiques, surtout dans les nouvelles générations.

Dernièrement, les moniales ont offert divers services aux gens du voisinage de leurs monastères, comme des dispensaires pour la distribution de médicaments, des hospices, des maisons de repos, etc.

En plus, un bon nombre de pèlerins et de personnes en quête de silence et de prières, de solitude, d'intériorité et de contemplation se rendent aux monastères des moniales, qui leur assurent un espace de réflexion et de spiritualité, un lieu d'esprit et d'amour, voire une ambiance sainte et sereine.

2.3.3. *La réorganisation des monastères et du gouvernement*

En 1983, un décret de la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales sur la réorganisation des monastères des moniales libanaises maronites, déclare que le Saint-Siège établit la réorganisation des monastères desdites moniales en unifiant le Noviciat, la Maison de

[39] Cf. L. HAGE, *Le chant de l'Église maronite,* vol. I, Beyrouth (USEK) 1972, *passim*.

formation religieuse et la Curie généralice dont dépendent tous les monastères, et demande la rédaction de Constitutions propres[40].

Ensuite, deux Lettres-décrets du Saint-Siège, en date du 16 janvier 1984 et du 15 mai 1984, Prot. n° 485/65, relatant les décisions de la Sacrée Congrégation face à la réorganisation, certifient l'unification des cinq monastères des moniales libanaises maronites, à savoir : *Mār-Elias-al-Rās, Mār-Sassine - Baskintā, Mār-Sem'ān - Ayṭō, Mār-Maroūn-Qnaytra, Mār - Yoūssef - Ǧrabtā* et, plus tard, la communauté des Religieuses de l'Institut Notre-Dame-de-Ḥarīṣā (devenue aujourd'hui la communauté des Religieuses de Monastère Notre-Dame-de-la-Délivrance - Ḥboūb), en une unique Congrégation Religieuse de droit pontifical « ad omnes iuris effectus ». Cette Congrégation est représentée, depuis le 7 juillet 1984, par la Mère générale Rita Choukrallah et tient son propre Chapitre général, a son propre Conseil général, ses supérieures majeures, qui siègent avec droits et devoirs égaux à ceux des Institutions parallèles des moines, quant à la présidence et au vote.

Dans le même décret du 15 mai 1984, il est prescrit de limiter le lien avec l'Ordre Libanais Maronite au plan spirituel, de sorte que cet Ordre puisse se consacrer exclusivement à aider les moniales à vivre leur vocation. Il est dit aussi d'adopter « ad experimentum » les Constitutions révisées en 1979 et d'y apporter les modifications nécessaires relatives aux éléments de la nouvelle organisation.

Cependant, il est évident que les relations regardant le gouvernement interne et externe créent un rapport très étroit entre les deux Ordres religieux

[40] Cf. « Décret de la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales sur la mise en œuvre de la réorganisation des monastères des Moniales Libanaises Maronites, daté du 14 juin 1983, n° 485/65 », voir dans *AGOLM* - USEK, B. 074, cf. aussi *Décrét* n° 136/84.

et c'est pour cette raison que quelques moines et moniales soutiennent toujours qu'il s'agit d'« un seul Ordre ».

Au cours de cette nouvelle organisation, les moniales ont expérimenté et pensé leurs propres Règles et Constitutions.

Le 29 novembre 1994 se tint le Chapitre général spécial pour élire, pour la première fois, la nouvelle Supérieure générale des moniales libanaises maronites, qui fut Mère Marie Saad (1994-2000). Ensuite, le 12 octobre 1995, se tint le premier Chapitre général dans l'histoire des moniales libanaises maronites, au monastère Saint Maroūn de Qnaytra, au cours duquel les moniales discutèrent et révisèrent leurs propres Constitutions qui furent achevées et envoyées à Rome en 2004, durant le mandat de la Supérieure générale Marie-Claude Eid (2001-2006), et sont pour le moment *ad experimentum.* Il est à noter que le 26 octobre 2006, les moniales élurent une nouvelle Supérieure générale, Mère Laure Bou Rizk, pour une période de six ans.

CONCLUSION

Au terme de l'ouvrage *Lumières Monastiques*, le père Louis Samāḥa qualifie l'authenticité de la vie monastique des moniales libanaises maronites par les paroles suivantes : « spontanéité, simplicité, réalisme, charité, sacrifice » et il ajoute :

« À vrai dire, l'expérience que nous avons acquise en découvrant les aspects des moniales libanaises maronites au monastère et dans ses alentours, s'avère particulièrement enrichissante : un trésor caché, un capital précieux de valeurs spirituelles et monastiques authentiques.

À peine le monastère apparaît-il, que vous vous sentez attirés par le calme ambiant et la tranquillité qui y règnent, comme s'il était, avec ses pierres et ses champs, recueilli devant Dieu, priant et méditant jusqu'à se fondre en Lui. Lorsque vous vous en approchez, c'est une harmonie enchanteresse de prières et de cantiques, que vous entendez et qui vous fait croire aussitôt, que sa terre renferme des morceaux de ciel ; une oasis témoignant de la passion de Dieu, de la confiance totale en Son mystère et de l'incarnation des valeurs monastiques à tous les niveaux. Au rythme des prières et de la méditation, les moniales s'adonnent au travail manuel dans divers domaines […][1] ».

En effet, les moniales libanaises maronites sont appelées aujourd'hui à sauvegarder ces valeurs traditionnelles de la vie monastique maronite, qui représentent leur cachet particulier par rapport à tous les autres Ordres et Congrégations féminines au Liban. Leur mode de vie se voit comme dans une entité nationale, ecclésiale et monastique, de sorte que leurs monastères

[1] L. SAMAHA, *Lumières monastiques*, t. IV, 18.

constituent des présences actives auxquelles les fidèles de toutes les religions ont recours pour se réconcilier avec Dieu, prier, méditer, chanter et solliciter son aide.

Un charme extraordinaire attire les gens vers ces lieux où s'impose le silence à l'écoute de Dieu, où l'âme se repose dans la nature verdoyante, où les chants sacrés nous attirent à la louange de Dieu, où la terre nous appelle à son amitié.

La réforme de la vie monastique féminine, comme nous venons de le voir, ne fut pas réalisée à travers une seule femme comme dans d'autres Congrégations religieuses, par exemple les Carmélites avec Sainte Thérèse d'Avila, mais fut l'initiative de Qara'alī et d'Al-Sém'ānī, d'où la grande ressemblance et les rapports étroits entre moines et moniales, ainsi que l'influence des moines sur ces dernières.

Les deux branches ont une même histoire, une même origine, une même Règle, une même vie spirituelle et les deux suivent sûrement un même dessein de Dieu. L'essence de leur vie monastique et le chemin de la vie spirituelle sont identiques dans toutes leurs caractéristiques.

Par le projet de réforme, moines et moniales voulurent un renouveau complet de la vie monastique axé sur la prière, le silence, le travail, le service et la vie commune.

VUE D'ENSEMBLE DE LA DEUXIÈME PARTIE

Pour conclure, nous pouvons dire, d'après cet aperçu historique, que la réforme monastique de l'OLM en 1695 marqua une nouvelle ère dans le monachisme maronite, étant donné qu'avant cette date il n'y avait que des cénobites et des ermites qui ne suivaient ni Règles ni Constitutions précises mais étaient régis par une sorte de droit coutumier et dépendaient seulement du patriarche. Ils n'avaient pas même de noviciat ou de vœux explicites, mais uniquement une cérémonie de prise d'habit, pour le port du capuchon, qui rendait l'engagement définitif. Mais, avec la réforme de l'OLM, et sous l'influence de l'organisation monastique ou religieuse occidentale, l'Ordre entreprit un nouveau système, basé sur une Règle monastique, gouverné par une autorité centralisée. La Règle prescrit la période de formation, les vœux explicites dans l'Ordre et d'autres pratiques monastiques et ascétiques.

Il n'y a aucun doute que la réforme de l'OLM créa un nouveau mode de vie monastique différent, quant à l'organisation, du monachisme ancien, ce qui motiva le Synode libanais à entreprendre cette réforme dans tous les monastères des moines et des moniales libanais.

Ce qui nous intéresse donc le plus, dans cette partie panoramique consacrée à l'histoire de l'Ordre Libanais Maronite, qui ne peut pas être ici exhaustive, est le fait que l'innovation monastique soit entreprise par trois jeunes réformateurs, qui, fidèles à leur Église maronite, ont voulu organiser le milieu monastique maronite et vivre leur foi d'une façon simple et authentique.

D'ailleurs, Qara'alī en fut conscient dans le choix du nom de l'Ordre, le définissant comme : *Monastique Libanais Maronite*. Il est

évident qu'il se maintint fidèle à ces trois caractères: il voulait l'Ordre monastique manifesté dans une vie communautaire organisée, enracinée dans une culture *Baladite* (libanaise) en suivant la tradition de l'Église maronite.

Le renouveau spirituel de Qara'alī et de ses compagnons n'était qu'un retour aux sources. Ils se consacrèrent à organiser les essais monastiques qu'ils considéraient à la base de la continuité de l'Ordre mais, à la différence du monachisme ancien, les réformateurs tendirent, par leur organisation, à l'unité des moines, sous un seul Supérieur général qui fait le lien entre les monastères et les moines, par un seul conseil, formé de quatre assistants qui sont élus au Chapitre général. Puis ces derniers éliront les supérieurs locaux. D'autre part, les réformateurs étudièrent et tendirent à observer une Règle stricte, exigeante et réaliste, dans laquelle ils indiquèrent les valeurs et les pratiques de la vie quotidienne que les moines et les moniales doivent appliquer.

L'Ordre Libanais Maronite a enrichi le monde spirituel, agricole, économique et surtout culturel du pays. Les réformateurs de l'OLM ont laissé plusieurs ouvrages en différents domaines, théologie, liturgie, musique, littérature, afin que les fidèles, et plus spécifiquement les moines, soient bien formés et préparés dans leur engagement, en ayant des bases solides, soutenant par leurs œuvres le monachisme, l'Église et la société ; leurs écrits eurent une grande influence, pas uniquement sur l'Ordre mais sur tout le peuple.

TROISIÈME PARTIE

LES RÈGLES DE L'ORDRE LIBANAIS MARONITE

XVII^e^-XIX^e^ SIÈCLES

« La Règle, en tant que document constitutif d'un Ordre déterminé, est une notion née chez les juristes et à la curie du XII^e^ siècle ; mais c'est là le résultat d'une longue évolution[1] ». En effet, dans l'OLM, la règle monastique est définie comme « l'ensemble des constitutions ascétiques qui renferment en elles la perfection évangélique, et qui appartiennent à une seule Congrégation confirmée par la Sainte Église de Dieu[2] ».

Dans cette partie, nous allons retracer l'évolution des Règles de l'OLM à partir du premier essai jusqu'à la règle définitivement approuvée en 1732.

Tout d'abord, dans le premier essai, la Règle fut divisée en vingt-deux chapitres et ces chapitres, révisés par Qara'alī en 1700, furent réduits à quinze. Ensuite, au cours des Chapitres généraux, furent ajoutés quelques articles, en 1702[3], 1705[4] et en 1708[5]. Puis Qara'alī expliqua la Règle, en 1720[6], dans son fameux livre intitulé « *La Lanterne Monastique* », à la demande de ses moines. Quant à la dernière édition, qui a reçu sa structure

[1] Cf. J. GRIBOMONT, « Les Règles monastiques », dans *DECA*, Paris (Cerf) 1982, t. II, 2161 ; voir aussi *supra*, Introduction, 7-11.
[2] A. QARA'ALI, *LM*, Introduction, 1.
[3] C'était le second Chapitre général dans l'Ordre ; cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 43.
[4] C'était le quatrième Chapitre général dans l'Ordre ; cf. *Ibid.*, t. I, 48.
[5] *Ibid*., t. I, 68.
[6] Cf. *Ibid*., t. I, 106-107.

définitive entre 1725 et 1727[7] et fut approuvée en 1732, elle est restée en vigueur durant presque deux siècles. Cette version est considérée comme la Règle par excellence ; elle est suivie par les Constitutions, composant ainsi un ensemble subdivisé en cinq parties, dont la première partie est la Règle et les quatre suivantes sont les Constitutions. Il s'agit d'un travail touchant plusieurs données essentielles de la vie monastique : les vœux, la soumission de la communauté à un supérieur, la prière et le travail, etc.

Grâce à ces Règles et Constitutions, nous disposons, désormais, des textes fondateurs de l'OLM. Et c'est par eux que nous pouvons mesurer la force, la spiritualité et l'esprit de cette nouvelle forme de vie religieuse.

Quelles sont, donc, les caractéristiques de la Règle de l'OLM ? Quels sont ces enseignements qu'observèrent autrefois les moines de l'OLM?

[7] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 182-183.

CHAPITRE I

LES RÈGLES

1.1. Premier essai pour obtenir une approbation de la Règle

Les moines, pleins d'espérance et d'enthousiasme dans leur projet de réforme, sur lequel ils fondaient tous leurs rêves monastiques, rédigèrent une première Règle en vingt-deux chapitres et se rendirent, en 1699, chez le patriarche Duwayhī à Qannoūbīne, pour qu'il l'approuve en présence des évêques.

Le patriarche octroya l'approbation de la Règle, mais en ajoutant à la formule de l'approbation l'expression d'une exigence intéressante à l'égard de la tradition monastique : « Nous ne dispensons pas nos fils, les moines, de la Règle de Saint Antoine ». Qara'alī et ses compagnons n'acceptèrent pas cette condition et expliquèrent au patriarche que les Règles de Saint Antoine sont multiples et variées, et que, pour la plupart, elles concernent beaucoup plus les ermites que les cénobites. Le patriarche refusa alors leur requête, malgré leur insistance, et, à la fin, à cause de leur dissension, il annula et déchira l'acte d'approbation[1]. L'attitude des évêques[2], qui étaient d'accord avec le patriarche, fut identique vis-à-vis de cette nouvelle Règle.

[1] A. QARA'ALI, *Mémoires*, 107 ; *SPV* 84, 11; cf. aussi P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr Abdallah Qara'alī*, t. 1, 53 ; P. FAHD, *HOLM*, t. III, 234 ; G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite,* 138.

[2] Les quatre évêques qui se trouvaient chez lui se sont divisés en deux groupes : deux soutenaient les moines, Mgr Georges évêque de Ehden et Mgr Jacob Al-Ḥasroūnī, et deux autres les contredisaient.

Leur position était due à la crainte, car ils considéraient qu'elle s'opposait aux traditions du pays et qu'elle était un défi à la Règle de Saint Antoine[3].

L'attitude du patriarche nous invite à nous interroger sur le contenu de cette première Règle et sur la raison pour laquelle le patriarche demanda sa révision à la lumière de celle de Saint Antoine.

1.2. Le contenu du premier essai de la Règle

D'après nos recherches, personne n'a encore analysé cette première Règle provisoire (1697), qui fut à la base de toutes les autres Règles successives de l'Ordre. Vu son importance, nous avons traduit le texte en français, le publiant dans l'appendice de ce travail[4], tout en présentant ses thèmes principaux dans ce paragraphe, afin de pouvoir faire une comparaison avec la première Règle approuvée par le patriarche en 1700, qui fut le résultat des adjonctions et des éliminations que Qara'alī dut faire, pour que le patriarche approuve la Règle.

L'« Essai de la Règle[5] », en 1697, fut la première tentative de Qara'alī et de ses compagnons, Gabriel Ḥawā, Yoūssef Al-Betn et Gabriel Farḥāt.

Pendant la rédaction, les réformateurs s'occupèrent en premier lieu du retour au patrimoine et aux sources des Pères, en particulier « Antoine, Basile, Jean Climaque, saint Ephrem, et tous ceux qui font partie du monde monastique et angélique[6] ». De la sorte, ils élaborèrent la Règle et les

[3] Cf. *Mémoires*, 112 ; *SPV* 84, 19.
[4] Voir l'*Appendice*, *Essai de la Règle* (1697), 705-719.
[5] Nous indiquons cet « Essai de la Règle » par le sigle *ER* au cours de notre étude.
[6] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 26-27.

Constitutions et choisirent ce qui leur paraissait le plus conforme dans les écrits des Orientaux et des Occidentaux[7].

En second lieu, ils désirèrent l'adoption d'une nouvelle Institution monastique, prévoyant un Ordre centralisé, sur le modèle des Ordres occidentaux[8], à savoir celui des Carmes et des Jésuites[9], avec un Supérieur général, qui sera aidé par ses quatre assistants, formant ensemble le Conseil général de l'Ordre. Il leur reviendra ainsi de nommer les supérieurs locaux qui doivent diriger et surveiller les monastères et les moines de l'Ordre.

En dernier lieu, il n'y a aucun doute que le but de la Règle était d'organiser la vie monastique[10], pour la rendre plus visible dans l'Église maronite, en la protégeant des tentations mondaines. Les réformateurs ne cherchèrent qu'à rétablir la vie monastique dans sa pureté, en cultivant ses valeurs ascétiques et communautaires.

Ce premier essai de la Règle (1697) fut divisé en vingt-deux chapitres[11] que nous exposerons en cinq points :

[7] *Mémoires*, 104 ; *SPV* 84, 8.
[8] Cf. *Ibid*.
[9] Cf. *Mémoires*, 106, 108-109 ; *SPV* 84, 11 ; 13-14.
[10] Cf. *Mémoires*, 105 ; *SVP* 84, 9.
[11] En plus des dix-huit chapitres qui constituent la Règle de 1697 proprement dite, d'autres normes furent ajoutées en guise de Constitutions, qui touchent les fonctions générales en ce qui concerne le supérieur, le cellérier, le portier, le responsable de l'Eglise, le responsable des hôtes, le moine écrivain, le responsable des frères malades, le responsable du réfectoire, le cuisinier, le couturier, le jardinier, et le cordonnier. Nous n'analysons pas cette partie, comme on l'a dit précédemment, mais nous nous limitons, seulement, à la Règle proprement dite en vue de la comparer avec la règle successive de 1700.

1.2.1. *Les vœux monastiques*[12]

Le moine de l'OLM est appelé à se séparer du monde pour s'engager par les vœux monastiques : l'obéissance, la chasteté et la pauvreté.

Par le vœu d'obéissance[13], le moine doit à son supérieur soumission, respect, charité, implicitement et explicitement, en s'abandonnant toujours à sa volonté, qui est considérée comme celle du Christ[14]. Le moine doit, alors, renoncer à sa propre volonté et il ne décide plus rien sans l'autorisation de son supérieur, à qui il doit révéler toutes ses pensées, ses activités et sa conduite[15].

En effet, l'obéissance est, suivant les mots mêmes de la Règle, l'acte de se libérer de tout intérêt terrestre pour suivre le Christ, et c'est pour cela que « le moine doit dénier tout ce qui oppose son aveugle obéissance[16] », car cela l'empêche de vivre son vœu à la perfection et le détourne également de sa liberté par rapport au monde.

Par le vœu de chasteté[17], le moine renonce à avoir un conjoint. Il vise à réprimer ses sens et à s'éloigner des femmes (ou de l'autre sexe), même de sa parenté[18] ; il est comme un ange, qui anticipe la vie de l'au-delà dans laquelle on ne prend ni femme ni mari[19] pour ne se soucier que des affaires du Seigneur.

---

[12] Les vœux monastiques sont présentés dans les chapitres suivants : Obéissance (*ER* I), Chasteté (*ER* II) et Pauvreté (*ER* III).
[13] *ER* I.
[14] *ER* I, Art. 1.
[15] *ER* I, Art. 2-5.
[16] *ER* I, Art. 1.
[17] *ER* II.
[18] *ER* II, Art. 1-3.
[19] Cf. Mt 22, 30 ; *ER* II, Art. 5.

Par le vœu de pauvreté[20], le moine de l'OLM « ne doit avoir aucune acquisition personnelle, et il doit aimer la pauvreté comme sa mère[21] ». Le fait de renoncer à tous les biens et de ne rien posséder à titre personnel se rattache aussi à l'aspect communautaire et au partage collectif, car le bien ne sera plus celui de l'individu mais de toute la communauté : « Il n'a le droit d'accepter pour soi aucune charité ou pot-de-vin ou autre et tout ce qu'il acquiert doit être donné pour autrui et c'est au supérieur d'en décider. Le moine n'a aucune possession dans le monastère, ni dans les cellules[22] ».

À partir de ce détachement intérieur, le moine doit organiser alors son comportement et son attitude externe en tant que moine.

1.2.2. *L'organisation de la vie et de l'œuvre du moine*[23]

Dans l'ancien monachisme maronite, comme on l'a vu précédemment, la prise du capuchon était toujours considérée comme un engagement pour la vie[24]. Cependant, Qara'alī ne fait pas mention de cette Règle ancienne, parce qu'il met au premier plan la valeur des vœux monastiques en tant que signe de l'engagement du moine, mais il décrit en détail l'habit du moine en visant la pauvreté et l'unification de la communauté : « l'habit des moines devrait être en laine et de couleur foncée. Ces derniers doivent serrer la taille par une fine ceinture noire et les novices par une corde en laine et en poils. La chemise est en lin[25] ». Il faut toutefois relevé qu'il était interdit aux moines d'ôter la soutane au moment

[20] *ER* III.
[21] *ER* III, Art. 1.
[22] *ER* III, Art. 2.
[23] Cette partie est écrite en se référant aux chapitres suivants de la Règle : Habit des moines (*ER* IV), Habitat des cellules (*ER* V), Voyage du moine (*ER* VI), Maladie (*ER* XXI).
[24] Voir *supra*, 98-100.
[25] *ER* IV, Art. 1.

de dormir, et ils ne desserrent leurs ceintures qu'en cas de maladie[26]. C'est, en effet, dans ce dernier article de la Règle que nous pouvons sentir l'écho de l'ancienne mentalité monastique.

De l'habit à l'*habitat* du moine : il doit garder sa cellule propre, en la nettoyant tous les trois jours ; et il ne doit la quitter que pour une nécessité. D'autre part, il n'entrera dans les cellules de ses confrères qu'après une autorisation, et, durant la visite, il laissera la porte entrebâillée[27].

Les sorties des moines sont parfois inévitables, c'est pour cela que Qara'alī prévoit ce fait en essayant de les mettre à l'abri des tentations auxquelles ils pourront être exposés. C'est pourquoi, avant de se mettre en route, le moine va demander l'autorisation de son supérieur, car il ne sera accepté dans aucun monastère sans cette permission, qu'il va soumettre au supérieur local[28]. Au cours de son voyage, un moine ne devrait pas prendre un prêt, accepter ou demander l'aumône sauf avec l'autorisation du supérieur. Et s'il voyage d'un monastère à un autre, il ne prendra avec lui que ce dont son supérieur lui permet de prendre[29] ». Il doit même être accompagné par un autre frère. Avant leur départ, ils prieront et se recommanderont à la prière du supérieur du monastère. Le jour de leur retour, ils se prosterneront devant le supérieur[30] et prieront pour que Dieu leur pardonne les fautes commises durant le voyage.

Cette première Règle prend en considération aussi la maladie du moine, en indiquant le comportement adéquat vis-à-vis d'une maladie. Le

[26] *ER* IV, Art. 2.
[27] *ER* V, Art. 1-2.
[28] *ER* VI, Art. 1.
[29] *ER* VI, Art. 2.
[30] *Ibid*.

moine malade doit soigner modérément la santé du corps pour pouvoir servir Le Seigneur : il n'exagérera pas dans l'ascèse corporelle et ne devra pas cacher sa maladie, mais il en avertira son supérieur afin de suivre un traitement spécifique[31]. Qara'alī décrit aussi les vertus qu'un moine pourrait exercer, face à sa maladie, qui est considérée comme une épreuve, voulue par Dieu, pour son salut[32] ; il parle ainsi de la patience, de l'humilité, et de l'obéissance : « le moine qui ne reçoit pas la consolation désirée au cours de sa convalescence, doit s'habiller de patience et d'humilité, en donnant le bon exemple aux autres, tout en rendant grâce au Seigneur de l'avoir mis a l'épreuve pour le salut de son âme. Il doit également observer une parfaite obéissance envers son supérieur, son médecin et ceux qui l'ont assisté au cours de sa maladie[33] ». En plus de ces vertus, le moine doit veiller, au moment de sa maladie, sur sa santé spirituelle : il doit se confesser et communier[34]. Le sens fraternel de la Règle ne manque pas de se manifester ici, dans le fait que tous les moines doivent être attentifs aux moines malades : « le supérieur doit le visiter et veiller chaque jour sur le malade […] et le frère qui visite un malade le fera après la permission du supérieur. Il s'adressera au patient très doucement utilisant des mots réconfortants pour le calmer et pour donner un bon exemple aux personnes présentes[35] ».

Cette mise en ordre de l'habit, de l'*habitat*, du voyage et même du comportement du malade contribue à l'identité et à l'unité, pas seulement du moine, mais aussi de la communauté.

[31] *ER* XXI, Art. 1.
[32] *ER* XXI, Art. 2.
[33] *Ibid*.
[34] *ER* XXI, Art. 3.
[35] *ER* XXI, Art. 4.

1.2.3. *L'organisation du monastère*[36]

Les moines travaillent à vivre un idéal dans l'amour, dans le partage, afin de s'occuper des biens de la communauté : « tout ce qui appartient aux moines est placé dans un domaine public géré par un responsable qui est désigné par le supérieur. Rien n'est distribué qu'en cas de nécessité[37] ». Les moines doivent se sentir responsables des biens du monastère : « les tâches monastiques viennent toujours en premier lieu et aucun des frères, même le supérieur, n'est autorisé à les remettre[38] » ; « l'hygiène personnelle et la propreté des lieux est un de leurs devoirs[39] ». En outre, ils se manifestent un respect mutuel : « en s'adressant au supérieur, les moines l'interpelleront par 'notre père supérieur', et le prêtre, ils l'interpelleront par 'père pasteur', quant au diacre, par 'frère'. Tandis que le supérieur doit s'adresser au moine en l'interpellant par 'mon frère'[40] ».

La vie communautaire ne consiste pas seulement à « prier ensemble » mais à « vivre ensemble » à tous les niveaux : « Les plus vieux des moines se réunissent les premiers dimanches des mois et étudient les affaires relatives au monastère et aux besoins des frères à la commande du supérieur[41] » ; d'autre part, les moines peuvent se promener pour une heure

[36] On se réfère, dans cette partie, aux chapitres suivants : Vie communautaire (*ER* VII), Réfectoire et Promenade (*ER* VIII), Travail (*ER* IX), et Observation de la Règle (*ER* VII, Art. 6).
[37] *ER* VII, Art. 2.
[38] *ER* VII, Art. 5.
[39] *ER* VII, Art. 3.
[40] *ER* VII, Art. 6.
[41] *ER* VII, Art. 1.

chaque jour après chaque repas (midi et soir), et ils discuteront de sujets intéressants[42] : ils doivent tout partager ensemble[43].

Pour ce qui a trait aux repas, les moines ne mangeront que deux fois par jour, midi et soir. Il leur est prohibé de manger de la viande, sauf en cas de maladie et après une autorisation. Au réfectoire, ils garderont toujours le silence[44].

D'autre part, le désœuvrement et la paresse sont ennemis de l'âme ; c'est pour cela que le moine doit réfuter toute oisiveté en persévérant dans le travail spirituel et corporel. Il faut, ainsi, que son travail physique soit en fonction du bien de l'âme et du corps[45]. Nous constatons, par cet article, que Qara'alī établit une égalité entre l'activité contemplative, spirituelle et l'activité physique, en leur donnant une égale dignité d'une façon toute nouvelle et particulière. En plus, « le moine n'a pas le droit d'accomplir le travail de son frère et s'il faut qu'il commence un nouveau métier, il doit prendre en avance la permission de la personne en charge de ce métier[46] ».

Afin que les moines ne négligent rien de la Règle, Qara'alī leur ordonne de la lire souvent, minimum une fois le mois, pour bien observer et accomplir ses normes, en s'efforçant à viser la perfection[47]. Il leur ordonne de même de bien observer les dispositions du supérieur dans la vie communautaire[48].

---

[42] *ER* VIII, Art. 6.
[43] *ER* VII.
[44] *ER* VIII, Art. 3-5.
[45] *ER* IX, Art. 1.
[46] *ER* IX, Art. 2.
[47] *ER* XVII, Art. 6.
[48] *ER* XIX, Art. 5.

D'autre part, pour un renouvellement de l'esprit et du cœur et pour une ratification perpétuelle de la vocation monastique, en louange à Dieu, Qara'alī et les réformateurs choisirent la date du 10 novembre, date de l'anniversaire de la fondation de l'OLM, pour que les moines renouvellent leurs vœux monastiques[49].

1.2.4. *Les prières et les pratiques monastiques*[50]

Le premier but poursuivi en se séparant du monde est la recherche de Dieu, qui trouve son admirable lieu dans la prière. C'est pourquoi les moines doivent prier jour et nuit mentalement et vocalement : « ils doivent accomplir, matin et soir, une demi-heure de méditation, avant ou après la prière vocale […][51] ».

Cette ambiance nous conduit à la méditation et à l'écoute de la Parole de Dieu, voire sa volonté. Le moine se recueille, ainsi, dans le silence, afin de se libérer en fixant son regard sur Dieu. Ce climat silencieux et calme trouve de nombreuses applications : la lecture des livres saints[52], l'Office liturgique, les homélies ou les exhortations du père supérieur.

D'autre part, le moine doit avoir une attitude silencieuse dans ses prières mentales. Il doit cultiver, dans sa solitude, son silence intérieur et sa communion avec Dieu : « les moines doivent méditer sur les choses spirituelles […]. Ils ont le droit de se retirer dans leurs cellules[53] ».

---

[49] *ER* XX, Art. 3.
[50] Ces pratiques sont décrites dans les chapitres suivants : Silence (*ER* X), Prière mentale (*ER* XI), Prière verbale (*ER* XII), Examen de conscience (*ER* XIII), Confession (*ER* XIV), Eucharistie (*ER* XV), Mort (*ER* XXII).
[51] *ER* XI, Art. 10.
[52] *ER* XI, Art. 2.
[53] *ER* XI, Art. 1.

« Prier sans cesse » est toujours la doctrine de tout moine. On le voit aussi dans notre règle puisque, dans l'article concernant la prière des heures, la journée du moine est décrite comme tournant autour de la prière[54].

En outre, « le supérieur dirait une grand-messe, en prêchant une homélie sur le renoncement à soi-même, la vie dans la vertu, l'amour des autres et l'aboutissement à la perfection[55] ». En effet, la prière des heures, ou l'Office divin, est au cœur de la vie spirituelle dans le cadre monastique ; elle est l'activité principale.

Qara'alī et les réformateurs évaluent aussi la question de l'examen de conscience et de la confession, en invitant les moines à faire tous les jours, après la Litanie de la Vierge et avant de dormir, un examen de conscience[56] et à pratiquer des exercices de pénitence en se retirant dans leurs cellules, chaque mercredi et vendredi, pour réciter cinq fois, les mains ouvertes en signe de croix, le psaume 50[57]. D'autre part, ils soulignent l'utilité de la correction de tout péché, par le fait que le supérieur désigne un bon confesseur pour les moines, capable de guérir les âmes, afin que toute la communauté se confesse, y compris les prêtres et les diacres, au moins deux fois par semaine[58]. En outre, le candidat qui entre dans l'Ordre doit faire, à son tour, une confession générale au supérieur, et doit pratiquer souvent cette confession en avouant toutes ses pensées et ses péchés au supérieur[59].

[54] *ER* XII, Art. 1.
[55] *Ibid*.
[56] *ER* XIII, Art. 1.
[57] *ER* XIII, Art. 2.
[58] *ER* XIV, Art. 1.
[59] *ER* XIV, Art. 2.

Quant à la communion, elle n'a pas lieu tous les jours, mais seulement les dimanches et les jours des fêtes par respect envers le Saint Sacrement[60], quoique, après la mort d'un moine, les prêtres moines, dans son monastère, doivent célébrer la messe à son intention, jusqu'au neuvième jour[61]. De même, à la mort d'un Pape ou d'un patriarche ou d'un évêque, les moines doivent le commémorer par une messe à son intention jusqu'au troisième jour, et ils organiseront un long service funèbre, comme ils consacreront aussi des messes à l'intention des défunts et des bienfaiteurs du monastère[62].

1.2.5. *Les relations fraternelles*[63]

Cette dernière partie de la Règle assigne une importance de premier ordre à tout ce qui concerne la relation fraternelle, non seulement pour le progrès et la perfection de chaque moine, mais aussi pour le bien et la paix de toute la communauté : « les moines doivent communiquer entre eux calmement et poliment, et en cas de différence, que chacun exprime son point de vue s'il en est demandé. Le moine ne doit pas dissimuler ce qu'il croit vrai et que son intention soit celle d'édifier non celle de défier. Ils ne doivent pas discuter de sujets scientifiques[64] ».

La communauté monastique est considérée, ainsi, comme une fraternité, basée sur la charité, le respect mutuel, la miséricorde,

[60] *ER* XV, Art. 1. Pour comprendre la signification de cette ancienne pratique cf. A. DUVAL, *Des sacrements au Concile de Trente, rites et symboles*, Paris (Cerf) 1985, 21-59.
[61] *ER* XXII, Art. 1.
[62] *ER* XXII, Art. 2-3.
[63] On se réfère, dans cette partie, aux chapitres suivants : Miséricorde (*ER* XVI), Enseignement (*ER* XVII), Charité (*ER* XVIII), Morale (*ER* XIX), et Éducation (*ER* XX).
[64] *ER* XVII, Art. 4.

l'enseignement, la morale et l'éducation[65] ; c'est pour cela que « les moines doivent faire par la loi de la charité interne afin d'aboutir au salut des autres. Qu'ils professent dans l'amour de l'autre avec éloquence[66] ». Ils doivent alors honorer et aimer les vieux comme le supérieur. La Règle leur commande d'être en union et en accord, en évitant tout ce qui les perturbe : discussion politique, scientifique, sociale, etc. Ils doivent, donc, garder une atmosphère de communication calme et soignée, en permettant à chacun d'exprimer son point de vue agréablement[67].

Le respect et la charité sauvegardent la paix et la tranquillité dans la communauté et les moines doivent se comporter poliment et en bonne apparence ; « personne ne touchera à son frère qu'à la rencontre et à l'adieu[68] ». Il faut également respecter les rangs de l'ancienneté au monastère : « les supérieurs doivent se prosterner devant le Supérieur général, les frères devant les supérieurs, les étudiants devant les maîtres et les diacres devant les prêtres ayant la préséance et la considération aux moments désignés[69] » ; également, au réfectoire, le supérieur doit présider, puis viennent les prêtres au-dessus des diacres, puis les plus anciens dans l'Ordre, et, en cas d'égalité, c'est le plus âgé qui passe d'abord. Cette disposition sera observée également dans toutes les réunions[70]. Il en résulte ainsi une valeur plus grande reconnue à l'ancienneté, qui crée un équilibre.

[65] *ER* XVII, Art. 5.
[66] *ER* XVIII, Art. 1.
[67] *ER* XVII, Art. 3-4.
[68] *ER* XIX, Art. 3.
[69] *ER* XIX, Art. 2.
[70] *ER* VIII, Art. 2.

De nouvelles perspectives impriment alors à la vie communautaire une orientation humaine, dans les rapports mutuels suivant la charité, le respect et l'éducation. Les réformateurs indiquent ainsi l'importance de la relation horizontale entre les frères, qui s'exprime par un profond respect et une ardente charité, non seulement envers les frères, mais aussi envers les hôtes et les laïcs qui viennent au monastère : les moines doivent accueillir les hôtes avec un sourire et le supérieur désignera ainsi un frère qui sera chargé de les recevoir[71]. Pourtant, aucun visiteur n'est autorisé à loger au monastère, mais en dehors, dans un lieu isolé[72] pour ne pas perturber la vie conventuelle et l'ambiance sereine des moines.

Les moines doivent parler poliment et candidement avec les étrangers ; qu'ils sachent bien parler à tout le monde, sans exception, en évitant les mots qui blessent, les mauvaises intentions, les histoires de rois et de guerres et les discussions politiques[73].

En fait, ils doivent apprendre aux autres comment parvenir au salut de l'âme ; et, comme ils reçoivent gratuitement, qu'ils enseignent gratuitement. Qu'ils prêchent et exhortent tout le monde d'une manière conforme, ayant les mêmes conceptions[74].

Nous pouvons considérer cette perspective comme une extension de la vie spirituelle.

Les réformateurs soulignent l'importance de cette orientation monastique que, grâce à ces règlements qui invitent à la charité et à la

[71] *ER* XVI, Art. 1.
[72] *ER* XVI, Art. 2.
[73] *ER* XVII, Art. 5.
[74] *ER* XVII, Art. 1, 3.

courtoisie, les moines se témoignent les uns aux autres, en s'entraidant à atteindre la sainteté et le salut. D'ailleurs, le moine qui manifeste une émotion violente et incorrecte à l'égard de son frère sera puni[75].

Le moine, en outre, doit montrer une attitude personnelle mesurée et polie à travers son habillement[76], son humilité, sa joie, son allégresse, son beau sourire, sa démarche, en évitant toute plaisanterie et tout éclat de rire et en évitant les affaires inutiles. En un mot, il doit être un bon exemple, voire un prototype[77].

Par souci d'édification, les frères avisent leur supérieur de leurs mutuels défauts et ils s'entraident dans le combat. Cependant, le moine n'a pas le droit de reprocher une faute à son frère, sauf celui qui est désigné par le supérieur à faire cette tâche[78].

On comprend alors que ces normes ont été structurées suivant la conviction des réformateurs de l'OLM, pour mieux organiser la vie monastique maronite et mieux trouver la sainteté en se fondant sur la bonne discipline et le partage entre prière, travaux manuels, et apostolat. Donc, loin d'entrer dans les détails de la vie monastique quotidienne, les réformateurs indiquèrent les aspects fondamentaux de leur vie monastique.

D'ailleurs, cette Règle ne fut qu'une première rédaction ; cela est évident si on considère la simplicité de ses thèmes et de son langage.

Cependant, cette Règle ayant été refusée par le patriarche, les moines ont dû la modifier. Il est sûr que si elle ne fut pas appliquée, elle ne fut

[75] *ER* XIII, Art. 2.
[76] *ER* XIX, Art. 1.
[77] *ER* XIX, Art. 5.
[78] *ER* XX, Art. 1.

cependant pas oubliée, mais révisée pour contribuer à la rédaction de la nouvelle Règle.

Nous nous limitons, dans cette étude, à la présentation de cet *Essai de la Règle*, sans passer à l'étude critique et comparative, étant donné qu'elle a été abandonnée pour être remplacée par la Règle approuvée en 1700.

1.3. La composition de la nouvelle Règle (1700)

La première circonstance qui motiva Qara'alī à remanier la Règle fut le refus du patriarche et des évêques. Comme nous l'avons déjà vu, ces derniers la considérèrent comme un défi à la Règle de Saint Antoine. En outre, ils n'acceptèrent pas le nouveau système monastique, suivant le modèle occidental, en le considérant comme incompatible avec la vie monastique traditionnelle du pays et pour d'autres raisons semblables[79] ; il paraît que le patriarche craignit l'échec de ses jeunes moines.

Toutes ces difficultés poussèrent alors Qara'alī à résumer la Règle en quinze chapitres, en supprimant certaines dispositions qui étaient considérées, par les évêques, comme vaines, inutiles et surtout contradictoires avec la vie monastique traditionnelle.

Qara'alī rapporte : « Un jour, j'ai pris le livre de la Règle entre les mains, je l'ai scruté et je l'ai résumé : de vingt-deux chapitres je l'ai réduite à quinze. De ces quinze chapitres, j'ai supprimé quantité d'articles, et j'ai rendu la Règle toute petite […]. Puis je me suis mis en route vers le patriarche qui, cette fois, a confirmé nos Règles et y a apposé le sceau du

[79] Cf. *Mémoires*, 112 ; *SPV* 84, 19. Cf. aussi, E. AZZI, « Lumière sur la spiritualité de la Règle de l'OLM (1700), (en arabe : *Aḍwa' 'ala roūḥaniyyat qānoūn al-rahbāniyyah al-lubnāniyyah al-māroūniyyah (1700)* », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 60-61 (1998) 101-136.

Siège patriarcal. C'était le 19 juin 1700. Nous sommes alors revenus tout joyeux à notre monastère[80] ».

On doit se demander ici ce qui était considéré comme inutile. Quelles sont les réductions que Qara'alī a dû faire pour convaincre le patriarche et les évêques ?

[80] Cf. *Mémoires*, 112 ; *SPV* 84, 19.

1.4. Comparaison entre la Règle de 1697 et celle de 1700

Il est opportun de faire une comparaison entre les deux Règles, en les mettant en parallèle et en indiquant, ensuite, ce qui fut éliminé ou modifié.

Premier Essai de la Règle (1697)	***Première Règle approuvée par le patriarche (1700)***[1]
Sans Introduction	Introduction
1- L'obéissance	I- L'obéissance
2- La chasteté	II- La chasteté
3- La pauvreté	III- La pauvreté
4- L'habit du moine	IV- L'habit du moine
5- L'habitat des cellules	V- L'habitat des cellules
6- Le voyage	VI- Le voyage
7- La vie communautaire	
8- Le réfectoire et les randonnées	VII- Le réfectoire
9- Le travail	VIII- Le travail
10- Le silence	IX- Le silence
11- La prière mentale	X- La prière mentale
12- La prière verbale	XI- La prière verbale
13- L'examen de conscience	

[1] Cette Règle est traduite en français par le P. Élie Azzi ; cf. l'Appendice de sa Thèse *La réforme monastique au Mont-Liban*, 326-334 ; cf. aussi *Bibliothèque Saint Maroun* - 'Annaya, Ms. 51, 1831, texte en carchouni.

14- La confession	XII- La confession
15- La Sainte Communion	XIII- La Sainte Communion
16- La miséricorde	
17- L'enseignement	
18- La charité	
19- La morale	XIV- La morale
20- L'éducation	
21- Les malades	XV- Les malades
22- Les décès	

Nous remarquons, dans cette comparaison, qu'il n'y a pas de grandes différences entre les deux Règles, d'autant plus que le contenu des articles est semblable, même si, dans la deuxième Règle, on note une plus grande brièveté ; il s'agit, donc, uniquement d'une réduction de la première Règle dont sept chapitres ont été éliminés, du fait qu'ils étaient censés provenir d'influences occidentales :

1- La vie communautaire (C. VII)
2- L'examen de conscience (C. XIII)
3- La miséricorde (C. XVI)
4- L'enseignement (C. XVII)
5- La charité (C. XVIII)
6- L'éducation (C. XX)
7- Les morts (C. XXII)

En effet, parmi les articles éliminés, deux traitaient, d'une façon évidente, de sujets provenant de la spiritualité occidentale, à savoir :

l'examen de conscience et la vie communautaire. On peut dire la même chose de l'article sur les morts dans lequel on propose des formes de suffrage typiquement occidentales. Quant aux autres, qui s'occupaient de vertus essentielles dans la vie chrétienne, la miséricorde et la charité, on peut penser qu'on estima leur présence, dans le contexte d'une Règle monastique, comme une expression de cette même influence occidentale sur la structure de la Règle, tandis que les deux articles touchant l'enseignement et l'éducation furent, peut-être, considérés comme peu appropriés dans une Règle monastique traditionnelle, puisqu'ils faisaient allusion à une activité missionnaire et pastorale.

On peut donc conclure que ces articles furent éliminés en considération des critiques faites à la Règle de 1697 par le patriarche et les évêques qui avaient été contrariés par le fait que la Règle se détachait de la tradition orientale.

Qara'alī a donc rendu la Règle « toute petite », pour mettre fin aux critiques. Il faut cependant noter que ces critiques avaient été avancées aussi sous l'impulsion d'une inquiétude, de la part de certains membres[2] de la hiérarchie maronite, vis-à-vis de la nouveauté représentée dans la vie de cette Église par la réforme monastique, qui pouvait être sentie comme une menace pour la stabilité et l'ordre traditionnel.

Qara'alī, conscient des intentions du patriarche et des évêques, supprima tout ce qui était loin de la tradition orientale et qui aurait pu être considéré comme provenant d'une influence latine.

[2] Cf. *Mémoires*, 113 ; *SPV* 84, 19.

Inversement, on doit penser que les chapitres qui furent maintenus dans la Règle de 1700 et, d'ailleurs, aussi dans celle de 1732, furent censés être conformes à la tradition orientale.

Pour vérifier tout cela, nous allons comparer la Règle de 1732, qui est la Règle officiellement approuvée, lorsque nous allons l'examiner, avec des Règles monastiques fondamentales dans la tradition orientale. Nous prendrons, alors, comme référence, les mots mêmes de Qara'alī affirmant avoir été inspiré par certaines Règles orientales.

1.4.1. *La Règle approuvée et ses influences*

En présence des deux évêques qui appuyèrent les moines de l'Ordre et des deux frères qui accompagnèrent Qara'alī, le patriarche approuva et scella la Règle du sceau patriarcal, faisant aux moines la déclaration suivante :

« L'humble Estéphan-Pierre, patriarche d'Antioche et de tout l'Orient.

Le motif de cette rédaction c'est que nous avons eu connaissance des quinze chapitres, avec leur préface, qui ont été établis pour que nos chers fils, les moines, les suivent d'une manière identique et méthodique, (et) qu'ils puissent avoir la faculté d'observer les vœux qui leur sont imposés. Quiconque transgresserait l'un des points de ces chapitres ne commettrait pas de péché, à moins que le point (transgressé) ne soit grave et surtout qu'un scandale, pour les frères ou pour d'autres, en résulte. (C'est) en vertu de nos pouvoirs apostoliques et sur avis de nos vénérables frères les

évêques, que nous les approuvons et nous exhortons les moines à s'y conformer afin d'obtenir l'heureuse fin. Écrit le 18 juin en l'année 1700[3] ».

La Règle approuvée en 1700 par le patriarche Estefan Dūwayhī et considérée comme une première tentative, était exclusivement pour les moines de l'Ordre. Pourtant, elle a influencé beaucoup d'autres fondations monastiques de l'époque[4]. Les historiens font mention de six Congrégations : outre les moines libanais (1695) divisés entre Baladites et Alépins, la Congrégation des Chouweyrites dans ses deux rameaux (1697 / 1734), l'Ordre Antonin (1700), la Congrégation Arménienne, fondée à Kraym-Liban (1718), la Congrégation des Sœurs de l'Annonciation (1719), la Congrégation Chaldéenne de Saint Hormisdas (1803)[5].

Qara'alī ne manqua pas de souligner cela dans ses mémoires :

« En 1705, le père Sleymān Al-Méšimšānī, supérieur du monastère de Tamīš, a pris une copie de notre Règle. Attiré par elle, il quitta Tamīš avec le consentement du fondateur, l'évêque Gabriel, et vint habiter le monastère saint-Isaïe avec ceux qui l'ont suivi, pour suivre comme nous la Règle, et chaque fois qu'ils y rencontraient des difficultés, ils prenaient notre conseil. Ils n'ont cessé de le faire jusqu'à maintenant[6] ».

Nous savons, d'ailleurs, que les moniales melkites dites Chouweyrites (1734) suivirent au début de leur fondation la Règle de 1732, qui était considérée comme la nouvelle version révisée de la Règle de 1700, jusqu'au moment où les Jésuites commencèrent à les encourager sans cesse

[3] Cf. *Mémoires*, 114 ; *SPV* 84, 20 ; cf. aussi L. BLAYBEL, *Histoire de l'OLM*, t. I, 35.
[4] Cf. *Mémoires*, 282 ; *SPV* 84, 31.
[5] Cf. J. AZZI, *Les débuts de l'Ordre Libanais Maronite,* 20 ; cf. aussi P. DIB, *Histoire des Maronites,* vol. III, 320.
[6] A. QARA'ALI, *Mémoires*, 282 ; *SPV* 84, 20.

à suivre la Règle de Saint Augustin et les Constitutions de Saint François de Sales, en maintenant leur rite melkite[7]. Il ne faut pas manquer de dire en outre que le Synode de l'Église maronite de 1736 encouragea tous les Ordres à observer la Règle de l'OLM et que, d'autre part, le Synode de 1818 déclara que la Règle que Qara'alī rédigea pour les moniales du monastère saint-Jean-Baptiste de Ḥrāš et qui fut adoptée plus tard par les moniales libanaises maronites est la Règle à suivre dans tous les monastères de moniales[8].

Le succès qu'eut la *ROLM* nous invite à nous interroger sur sa composition, sur ses caractéristiques et sur sa spiritualité, en nous basant sur sa dernière version, qui fut approuvée par le Saint-Siège, c'est-à-dire la Règle de 1732.

1.5. Le passage de la Règle de 1700 à celle de 1725 et de cette dernière à l'approbation pontificale de 1732

Comme nous l'avons déjà relaté, l'approbation de la Règle en 1700, par le patriarche, gênait certains évêques qui avaient peur de cette nouvelle organisation monastique, considérant qu'elle était trop puissante à l'intérieur de l'Église maronite. Ils attendirent alors le jour où Jacques ʻAwād devint patriarche (1705-1733) pour demander au Saint-Siège la suppression de la

[7] Cf. E. AZZI, *La réforme monastique au Mont-Liban*, 196. En 1743, la Propagande décida que les moniales suivraient le rite melkite et la Règle de Saint Basile, sous la direction des pères chouweyrites ; alors, Benoît XIV confirma ces dispositions dans la Bulle « Demandatam », le 24 décembre. *Ibid*., 197.

[8] Cf. P. FAHD, *Collection des Synodes maronites*, en arabe *Mağmou'at al-mağāmī' at-ṭā'ifīya al-mārūnīya,* « le Synode de 1818 », Jounieh (Kreim) 1975, 262-263 ; 267. Cf. aussi N. BAROUD, « Le patriarche Jean Ḥélou et le Synode du monastère Notre-Dame-de-Lwayzé, première session, 13 avril 1813, Art. 3 », dans *Al-Manārat* XXIV (1983) 202 ; E. Azzi, *La réforme monastique au Mont-Liban*, 192 ; P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr Abdallah Qara'alī,* 383s.

Règle, en faisant toujours le même reproche aux réformateurs : avoir rompu avec la tradition orientale et s'être inspirés des Congrégations occidentales, comme celles des Jésuites et des Carmes. De plus, ils les critiquèrent du fait que leur réforme avait été réalisée sans le consentement des autorités ecclésiastiques locales[9].

Malgré l'inexactitude et la mauvaise information des accusateurs, le Saint-Siège ordonna la suppression du nouvel Ordre, en demandant à Qara'alī l'obéissance totale aux ordres du patriarche[10].

Pourtant, l'annulation de l'approbation du patriarche Estéphan Duwayhī n'était pas chose négligeable et le patriarche ʻAwād ne pouvait pas considérer l'approbation de son prédécesseur comme invalide. C'est pour cela que le patriarche dut renoncer à l'idée de dissoudre l'Ordre et décida de le défendre auprès du Saint-Siège.

En outre, Qara'alī écrivit à Rome et joignit à sa lettre la formule d'approbation de la Règle accordée par le patriarche Duwayhī en 1700.

Dès la réception de cette lettre et de la copie de l'approbation, le Saint-Siège revint sur sa décision[11].

Toutefois, les Constitutions qui avaient été déjà approuvées par le patriarche et qui furent envoyées au Saint-Siège étaient encore incomplètes et ne pouvaient alors recevoir l'approbation pontificale.

Il est à remarquer qu'il y eut une période d'expérimentation. Qara'alī écrit dans ses *Mémoires* :

---

[9] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 94-95 ; P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr Abdallah Qara'alī,* t. II, 214s ; J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite,* 140.
[10] Cf. *Mémoires*, 344 ; *SPV* 84, 52 ; L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 94 ; P. FAHD, *HOLM*, 268-271 ; G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite,* 140.
[11] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 95.

« Depuis que nous sommes moines jusqu'à cette date (1700), nous continuons à organiser et à décider une énorme quantité de choses, et nous n'avons adopté la plupart des coutumes et réglementations qu'après en avoir fait l'expérience[12] ».

Sur cette base, on rédigea une dernière version de la Règle, que le patriarche approuva le 23 novembre 1725 et qui était composée de dix-huit chapitres, puisque les moines ajoutèrent, à sa demande, trois autres chapitres : l'humilité, la patience et la charité fraternelle, qui formèrent alors l'ensemble de la Règle[13].

Face à l'hostilité de certains évêques et d'autres responsabilités durant le mandat du patriarche ʻAwād, les moines désirèrent une approbation pontificale pour garantir leur stabilité et leur continuité.

En 1726, ils adressèrent une lettre au pape Benoît XIII, dans laquelle ils demandèrent de nouveau l'approbation de leurs Règles[14], mais leur demande fut refusée de la part du Saint-Siège qui exigeait, à l'époque, une définition claire, précise et complète de toute Règle religieuse, expliquant, en premier lieu la nature et le but de l'Ordre et décrivant, en second lieu, le gouvernement et les divers charges prévues pour le gouvernement de

[12] A. QARA'ALI, *Mémoires,* 117 ; *SPV* 84, 25 ; cf. L. BLAYBEL, *HOLM,* t. I, 40.
[13] Vingt-cinq ans plus tard, Qara'alī ajouta à la règle, à la demande du Patriarche Jacques ʻAwād, trois chapitres, qui ont été approuvés par lui (le patriarche) en 1725.
[14] Cf. T. AL-LABBOUDI, *Recueil,* (en arabe : Maǧmoū'at), Lettre n° 22-28 ; 30-31 ; cf. aussi L. BLEIBEIL, *HOLM,* t. I, 126-127 ; G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite,* 141.

l'Ordre, chose qui manquait dans leurs Règles[15], d'où la nécessité de recourir à des Statuts d'Ordres monastiques occidentaux[16].

Cependant, les cardinaux de la Sainte Congrégation choisirent Joseph Al-Sém'ānī, grand spécialiste des questions ecclésiastiques orientales, pour la révision, la traduction, et les commentaires de la Règle de l'OLM. Ce dernier demanda aux moines de faire suivre la Règle par des Constitutions dans lesquelles ils précisent les détails touchant l'administration de l'Ordre et les fonctions dans les monastères, en soulignant le rôle et les droits de chacun, en commençant par le Père général et en allant jusqu'aux novices[17].

Al-Sém'ānī écrivit au Père général Michel Iskandar et à l'évêque Abdallah Qara'alī, leur demandant de réunir en un seul livre les Règles et les Constitutions, sachant que Qara'alī avait déjà préparé ce travail, depuis la rédaction de la première Règle (1700), pour obtenir l'approbation de Rome[18] et éviter qu'on imposât à l'Ordre des Constitutions rédigées en Occident[19].

En 1727, sous l'inspiration de Al-Sém'ānī, le Père général Michel Iskandar se rendit à Rome où il compléta, avec le Père Yoassaf Debs Al-Baskintāwī[20] et avec l'accord du conseil des Assistants, la Règle définitive de l'OLM, suite aux travaux, aux expériences et aux discussions des

[15] Cf. G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite*, 142.
[16] Comme ceux des Chartreux, des Jésuites, des Camilliens, etc., cf. M. LALMANT, « Constitutions des religieux », dans *DDC*, vol. IV, col. 462 ; voir aussi l'*Intro*, 7-11.
[17] Cf. P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr Abdallah Qara'alī,* t. III, « La réforme monastique», (en arabe *Al-'iṣlāh al-rouhbānī*), 454.
[18] Cf. *Ibid*.
[19] *Ibid*., 455; cf. aussi « La Lettre de Al-Sém'ānī envoyée à Mgr Abdallah Qara'alī le 26 avril 1727 », dans *ABPM*, n° 192/2.
[20] Il était le supérieur, durant cette période, du monastère Saints-Pierre-et-Marcellin à Rome, cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 181.

réformateurs et des moines de l'Ordre, pendant les Chapitres généraux, depuis 1697 jusqu'à cette date[21]. Il n'est pas sans intérêt de noter que le Supérieur général rédigea aussi, au cours de ces travaux, une Règle spéciale pour les moines étudiant à Rome, en soulignant les conditions de leur affiliation, leur nombre, la période de leur séjour et la nature de leur mission après la fin de leurs études[22].

Ce ne fut qu'alors, après vingt-cinq ans d'expérience et de travail sur les Règles et les Constitutions, que le projet fut achevé et renvoyé à Rome, pour être vérifié par deux Cardinaux responsables, Nicola Spinola et Vincenzo Petra.

Le 31 mars 1732, le pape Clément XII (1730-1740) les approuva par la Constitution *Apostolatus officium*[23].

Dans la plupart des Ordres, comme on l'a vu précédemment[24], la Règle contient les principes généraux et les Constitutions renferment les principes de second ordre, ou plutôt les applications. En effet, la Règle de 1732 est suivie par les Constitutions divisées en quatre parties[25], ajoutées avec ou après Qara'alī, pour préciser les charges et les pratiques[26]. Nous

[21] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 180-189.
[22] Cf. *Ibid*., t. I, 203-208.
[23] Cf. le *Bref* apostolique du Pape Clément XII dans *Regulae et Constitutiones Monachorum Syrorum Maronitarum ordinis S. Antonii* Abbatis, Roma 1735, IX-XII ; T. ANAÏSSI, *Bullarium Maronitarum*, 220-224 ; R. DE MARTINIS, *Iuris Pontificii de propaganda fide*, t. II, Rome 1888, 428-431 ; *Bullarium Romanum, Confirmantur Regulae et Constitutiones Congregationis Montis Libani monachorum syrorum Maronitarum Ordinis sancti Antoni Abbatis,* t. XXIII, 327-388, Turin 1857.
[24] Voir l'*Intro*, 6-8
[25] Cf. *Regulae et Constitutiones Monachorum Syrorum Maronitarum ordinis S. Antonii* Abbatis, 5^ème^ partie, C. XIV, « Conseils généraux dans l'observance des Constitutions », 199-200.
[26] Nous nous limiterons ici à exposer les thèmes des quatre parties successives d'une manière synthétique :

étudions, ici, uniquement la première partie, que l'on a considérée comme la « Règle » qui contient les principes substantiels, vu que Qara'alī interdisait à ses moines, dans la cinquième partie des Constitutions, de jamais supprimer ou modifier quoi que ce soit de la première partie, en la considérant comme « essentielle ». Par contre, il leur donna la permission de changer, pour des motifs utiles, graves et convenables, avec le temps, les Constitutions, mais pas avant des essais préalables.

Au cours de notre étude, nous avons remarqué que la question de l'auteur des *R&C* a été un sujet de discussions pour plusieurs historiens et savants. Tout d'abord, Paul Qara'alī, l'auteur de la vie de Mgr Qara'alī, attribue tout le texte à Abdallah Qara'alī[27], pendant que Rachid Šartoūnī affirme dans son livre « Histoire de la nation maronite » que la rédaction

---

La deuxième partie se divise en quatorze chapitres : le noviciat ; le maître des novices ; les profès ; les scolasticats et les scolastiques ; la réception des ordres ; les moines frères ; les frères laïcs, la discipline quotidienne : la décence et la morale nécessaire à l'extérieur du monastère ; la fondation des monastères, l'accueil des hôtes, et comment éviter l'errance des moines ; l'obéissance aux supérieurs prêtres ; l'examen de conscience devant le supérieur ; le renouvellement des vœux ; les malades et les agonisants ; les ermites et les reclus ; les moniales.

La troisième partie se divise en vingt chapitres : le gouvernement et les grandes responsabilités ; les supérieurs et leurs fonctions ; le Père général ; les assistants ; le supérieur de la province ; le supérieur du monastère ; le vicaire ; l'économe ; les conseillers ; les prédicateurs ; la morale spirituelle ; le sacristain ; le bibliothécaire ; l'assistant et le sceau des abbés généraux, des supérieurs et des abbés de province et de monastère ; l'infirmier ; le responsable des malades ; le linger ; le cellérier ; le cuisinier ; l'hebdomadier du chœur et de la messe.

La quatrième partie se divise en six chapitres : le Chapitre général ; les élections du Père général, des assistants généraux et de l'économe général ; le Chapitre du Conseil Général et les élections des supérieurs des provinces et des monastères ; les chapitres des provinces et des monastères ; les Chapitres conventuels hebdomadaires ; les élections en général ; la visite canonique.

La cinquième partie se divise en quinze chapitres : les peines ; les censures ; les tribunaux de l'Ordre ; la sortie et le renvoi des moines. Tous ces thèmes sont distribués en quatorze chapitres, le dernier chapitre concerne les conseils généraux pour l'observation de la Règle.

[27] Cf. P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr Abdallah Qara'alī,* t. I, 59.

finale du texte est à attribuer à Joseph Simon Al-Sém'ānī et au Supérieur général Michel Iskandar, qui alla à Rome spécialement pour cette mission, afin d'aider Al-Sém'ānī dans la préparation et la traduction latine du texte final des *R&C*[28] et en vue d'avoir l'approbation du Saint-Siège. Une troisième théorie est celle de l'évêque Joseph Al-Debs qui attribue tout le travail à Al-Sém'ānī[29] ; tandis que Joseph Khattar considère que Al-Sém'ānī a uniquement traduit le texte en latin[30]. Louis Blaybel, de son côté, assure, à la lumière des *Mémoires* de Qara'alī, que les auteurs de cette Règle furent les réformateurs de l'OLM et que le texte fut rédigé au Liban et fut traduit ensuite à Rome, grâce aux soins de Al-Sém'ānī et de ceux qui s'y étaient rendus du Liban dans ce but[31].

En réponse à toutes ces théories ou propositions, Jean Chédid consacra toute une étude pour découvrir l'originalité des *R&C* 1732. Après une étude comparative des textes et une évaluation objective, partant du milieu historique et canonique des *R&C*, Chédid constate que les *R&C* sont composées de cinq parties. La première partie fut rédigée par les réformateurs, au début en vingt-deux chapitres, qui furent résumées par Qara'alī en 1700, tandis que les quatre autres parties, résultats de divers Chapitres généraux, furent rédigées à Rome par Al-Sém'ānī, le Supérieur général Michel Iskandar et le P. Al-Baskintāwī, qui étaient allés à Rome

[28] Cf. E. AL-DUWAYHI, *Apologie de la nation maronite*, 267.
[29] Cf. J. DEBS, *Histoire de la Syrie*, (en arabe : *Tarīḫ Soūryā*), VI ts. (1891-1905), t. VI, 558 ; Id., *Summa Confutationum Contra Assertiones Sacerdotis Josephi David*, Beryti (Typ. Catholica) 1971, 23.
[30] J. KHATTAR, *Le projet de la fraternité du Saint Maroun*, (en arabe : *Birnamiğ Aḥawiyyat Al-qiddīs Maroūn*), Beyrouth (1902), t. II, 110.
[31] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 182S.

pour faire ce travail[32]. À notre avis, l'étude de Chédid est la plus logique et authentique, et nous la suivons dans notre travail.

La Règle et les Constitutions furent imprimées, en 1735, en arabe, dans la version originale du texte[33], et furent transcrites en Karšoūnī et en latin, à l'imprimerie de la *Propaganda Fide.* Cette Règle est connue comme la « Règle noire » et porte le titre : *Les Constitutions et les Statuts monastiques propres à la confrérie de l'Ordre libanais*.

Durant le Synode Libanais, cette Règle fut une référence fondamentale pour les décrets concernant le monachisme dans l'Église maronite et, comme nous l'avons déjà dit, servit comme fondement pour d'autres règles monastiques orientales[34].

La « Règle noire » resta en vigueur jusqu'en 1938 ; elle a donc été suivie pendant plus de deux siècles, ce qui nous pousse à la choisir pour notre étude analytique et synoptique.

Ce fut, en outre, grâce à l'existence de cette Règle que l'Ordre a pu obtenir ses privilèges qui lui permirent de se protéger de ses adversaires : à partir de son approbation, l'Ordre Libanais Maronite est devenu Pontifical et, par le fait même, « exempt »[35].

---

[32] Cf. G. CHEDID, « L'origine delle Costituzioni dell'Ordine Libanese Maronita », dans *Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae*, Roma (Istituto degli Studi Ecclesiastici) 1966, 207-210.

[33] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, « En quelle langue furent élaborées ou écrites ces Constitutions ? », t. I, 189.

[34] Cf. *Le Synode Libanais* 1736 et *Le Synode Baladite*, en arabe *Al-Mağma' al-baladī,* étude critique P. Massaad, Beyrouth (Imprimerie Catholique) 1959, 52-65 ; L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 189 ; K. RIZK, *Les principales étapes de l'HOLM*, dans *Lumières monastiques*, vol. I, 79. Voir *supra*, 150-155.

[35] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 174 ; 189-190. L'exemption est un privilège qui dispense de l'autorité de l'ordinaire du lieu. Autrement dit, l'Ordre de vie consacrée est directement soumis au pape ou à une autre autorité ecclésiastique ; ce que le Code actuel présente au

L'importance de ce privilège dans l'histoire de l'Ordre et de ses rapports avec la hiérarchie maronite nous amène à traiter ce sujet d'une façon plus détaillée.

1.6. Les circonstances qui ont accompagné l'approbation pontificale des anciennes Constitutions (1732)

Suite au très long conflit qui a opposé le patriarche Jacques 'Awād (1705-1733), d'une part, et les moines de l'Ordre de l'autre, ces derniers se trouvaient en butte à des mesures excessivement vexatoires qui comprenaient des interdictions d'exercer leur ministère sacré dans leurs propres églises, et des défenses formelles d'ériger de nouvelles maisons[36], comme ce fut le cas, par exemple, en 1731.

Pour échapper à ces mesures regrettables, les moines de l'Ordre ne trouvèrent rien de mieux que de faire approuver leurs Constitutions par Rome et d'échapper à toute juridiction patriarcale sur l'Ordre[37].

Tenant compte des circonstances, et grâce à l'intervention de Mgr Al-Sém'ānī, le Pape Clément XII (1730-1740) approuva les Constitutions en 1732, pour soustraire l'Ordre à la juridiction patriarcale, de façon que l'Ordre, en jouissant de l'exemption pontificale, fût à l'abri des immixtions et des vexations. Mgr Al-Sém'ānī proclama ce privilège en commentant dans sa lettre : « Dieu a planté les principes puisqu'il a confirmé l'OLM comme Ordre Pontifical […][38] ».

---

canon 591. Cf. J. WERCKMEISTER, *Petit Dictionnaire de Droit Canonique,* Paris (Cerf) 1993, 101.

[36] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM,* t. I, C. 8-14, 100-217.

[37] Cf. *Ibid.*, t. I, 35.

[38] Cf. J. AL-SEM'ANI, dans *Les débuts de l'OLM,* de P. J. AZZI, 236 ; « Lettre du P. Général Ignace Abū-Sleymān à Son Éminence Rd.me le Cardinal Eugène Tisserant, Secrétaire de la

En outre, Al-Sém'ānī avait décrété, en mai 1737, en tant que Légat du Saint-Siège, qu'aucune sanction ne pouvait être prise par le patriarche ou les évêques à l'encontre des moines libanais maronites de la nouvelle observance. Seul le Saint-Siège pouvait leur infliger des peines canoniques valides[39].

Pourtant, d'après le Père général Ignace Aboū-Sleymān, les premiers textes officiels qui exemptent explicitement les moines de l'OLM de la juridiction des évêques et de celle du patriarche ne remontent qu'à 1938[40] ; il s'agit d'une affirmation que nous devons préciser, puisque le Décret du délégué apostolique Mgr Joseph Simeon Al-Sém'ānī doit être considéré, à notre avis, comme un document officiel émanant de l'Église.

Cependant, le Père général souligna un fait important, étant donné que le 19 mai 1938 une lettre fut adressée par le Délégué Apostolique, Mgr. Remi Leprêtre, à M. Ph. Gennardi affirmant que « les Ordres religieux maronites, conformément aux nouvelles Constitutions qui viennent de leur

---

SCEO, datée du 23 février 1959 à Beyrouth », dans *AGOLM* - Ġazīr, n° 980/14 ; L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 236s. La lettre officielle de Mgr Joseph Al-Sém'ānī, délégué du pape Clément XII, datée du 15 novembre 1736, envoyée au Conseil Général et aux moines de l'Ordre, atteste de l'exemption pontificale de l'Ordre. Le Saint-Siège souligne dans cette lettre les droits et les devoirs des moines d'exercer la mission dans diverses régions au Liban ; le droit absolu que possèdent les Supérieurs généraux pour porter les insignes pontificaux, sans que personne ne puisse s'y opposer ; le devoir de renouveler le rite dont Mgr Al-Sém'ānī formule les détails ; le devoir de porter l'habit dont Mgr Al-Sém'ānī fixe la forme ; le droit de construire des chapelles partout où ils ont des propriétés, sans avoir besoin de l'autorisation préalable d'un supérieur ecclésiastique.

[39] Cf. « Décret du Légat Pontifical Joseph Al-Sém'ānī, daté du mois du mai 1737 » dans *AGOLM* - Ġazīr, Reg. I, p. 0.

[40] Cf. « Lettre du P. Général Ignace Abū-Sleymān à Son Éminence Rd.me le Cardinal A. G. Cicognani, Secrétaire de la SCEO, datée du 16 février 1961 à Beyrouth », dans *AGOLM* - Ġazīr, n° 1056/14.

être données par Rome, relèvent directement du Saint-Siège Apostolique pour tout ce qui concerne leur administration spirituelle et temporelle[41] ».

Un second document est une lettre adressée le 14 mai 1942 par le même Délégué Apostolique, Mgr Leprêtre, à sa Béatitude le patriarche Mgr Antoine 'Arida, en lui rappelant la teneur du texte des Constitutions de 1938 relatif à l'exemption : « par conséquent, même si l'on pouvait prouver que le Synode libanais, les anciennes Constitutions monastiques ou d'autres documents renferment des dispositions contraires aux nouvelles Constitutions, celles-ci doivent prévaloir et s'imposent à l'obéissance des moines maronites. D'où il ressort, que les trois Ordres maronites sont exempts de la juridiction patriarcale et dépendent du Saint-Siège[42] ».

Il n'est pas sans intérêt de souligner que les articles des Constitutions de 1938 relatifs à l'« exemption pontificale » sont repris presque littéralement dans les Constitutions de 1960[43] qui se sont inspirées des articles touchant cette matière dans le Code Oriental de 1949[44], et c'est à la suite de tous ces documents et de ces clarifications que l'exemption pontificale fut explicitement reformulée dans le projet des Constitutions de 1975 ainsi que dans le dernier projet des Constitutions de 2003[45].

---

[41] Cf. « Lettre envoyée par le Fr. Remi LEPRETRE, Délégué Apostolique (Beyrouth) au Haut Commissariat, datée du 19 mai 1938 », dans *AGOLM* - Ġazīr, n° 62/38.
[42] Cf. « Lettre envoyée par le Délégué Apostolique (Beyrouth) au Patriarche pour lui communiquer la réponse de la Sacrée Congrégation Orientale au sujet de l'exemption des Moines Maronites, datée du 14 mai 1941 », dans *AGOLM* - Ġazīr, n° 199/4.
[43] Cf. *COALM* 1960, Art. 1 ; 248-251.
[44] Cf. *Le nouveau Code de droit canonique oriental*, 1949, Can. 163 § 1 et 2, dans *AAS*, t. 44, 1952, 108.
[45] Cf. *RCOLM* 2003, Art. 4-5.

CHAPITRE II

LA RÈGLE DE L'OLM ET AUTRES RÈGLES ORIENTALES ET OCCIDENTALES

2.1. Présentation synoptique et comparaison de la Règle de l'OLM (1732) avec deux anciennes Règles monastiques orientales

Qara'alī rapporta, dans ses mémoires, que le supérieur et les moines, lorsqu'ils élaborèrent leurs Constitutions, étaient préoccupés de choisir ce qui leur paraissait le plus conforme dans les écrits des Orientaux et des Occidentaux[1].

Nombreuses sont, en effet, les Règles monastiques ou religieuses élaborées au cours des âges. Mais nous nous arrêtons sur celles qu'a citées Qara'alī dans ses *Mémoires* et où il a puisé : les Règles de Saint Antoine et de Saint Basile, dont nous nous occupons ici, ensuite les Constitutions des Jésuites et des Carmes Déchaux que nous allons considérer ensuite.

Nous présentons cette étude comparative avec des tableaux synoptiques, en faisant le parallèle entre les Règles et en précisant, ensuite, le rapport qu'il y a entre elles.

Ce qui nous intéresse ici, c'est de comprendre jusqu'à quel point les deux Règles anciennes, dont Qara'alī fait mention, sont présentes dans la Règle qu'il élabore.

[1] *Mémoires*, 104 ; *SPV* 84, 8.

2.1.1. Règle de Saint Antoine[2]

2.1.1.1. *Présentation de la Règle*

Nous savons que Saint Antoine a écrit des Lettres composées d'exhortations et de conseils à ses disciples, que Gérard Garite[3] a éditées et qui ont eu une influence sur le monachisme en général, mais surtout sur le monachisme copte, arabe et géorgien[4].

En outre, on connaît une Règle de « Saint Antoine », considérée généralement apocryphe, surtout parce qu'Athanase ne la mentionne pas, de même que Jérôme, qui nous a informé uniquement sur l'existence des sept lettres[5]. Al-Sém'ānī souligne, dans sa lettre adressée aux moines de l'Ordre, que « Saint Antoine n'a jamais écrit une Règle, mais qu'il dirigea ses fils par l'action et la parole et non pas par les Règles écrites, et qu'ils n'existèrent de lui ni obligations ni constitutions inscrites dans un livre, excepté quelques lettres comportant des conseils spirituels citées par Saint Jérôme dans les cahiers des ouvrages des savants et des Pères[6] ». On lui attribue quelques constitutions ascétiques qui ont été traduites de l'arabe en

---

[2] Nous indiquons cette Règle par le sigle *RSA* au cours de notre étude.

[3] ANTONIUS MAGNUS, *Lettres de Saint Antoine : version géorgienne et fragments coptes*, éd. et trad. par G. GARITE, dans *CSCQ* (149 / 2 ts. in 1 vol.), Louvain (L. Dubercq) 1955. Cf. aussi U. ZANETTI, « Les lettres de Saint Antoine et la naissance du monachisme. À propos d'un ouvrage récent », dans *NRT*, t. 113, n° 1 (1991) 87-93.

[4] A. MOKBEL, *La Règle de Saint Antoine*, dans *Melto* II (1966) 208.

[5] HIERONYMI, *Liber De Viribus illustribus*, *PL*, t. XXIII, Paris (Migne) 1865, col. 731 B : *Athanasius, Alexandrinae urbis episcopus, multas Arianorum perpessus insidias, ad Constantem Galliarum principem fugit, unde reversus cum litteris, et rursum post mortem ejus fugatus, usque ad Joviniani imperium latuit, a quo recepta Ecclesia, sub Valente moritur Feruntur ejus adversum Gentes duo libri, et contra Valentem et Ursaciam unus, et de Virginitate, et de Persecutionibus Arianorum plurimi, et de Plamorum titulos, et Historia Antonii monachi vitan continens, epistolae, et multa alia, quae eumerare longum est.*

[6] J. AL-SEM'ANI, *Lettre aux très révérends Pères*, § 10, trad. dans *HOLM* par J. AZZI, 241-247.

latin par l'habile maître Ibrahīm Al-Ḥaqlānī, élève du collège Maronite à Rome et expert en langues orientales à la Bibliothèque de Saint Pierre au Vatican, mais, comme le précise Al-Sém'ānī « les savants vérificateurs n'admettent pas qu'elles soient authentiques, et pourtant ils ont prouvé avec des arguments évidents qu'elles étaient écrites par d'autres et attribuées à lui en portant son nom[7] ».

La Règle de Saint Antoine est divisée en cinquante-sept préceptes. Elle fut traduite en latin, pour la première fois, avant 1646, par Abraham Echellensis[8]. Cette traduction ne fut éditée qu'en 1661. La version originale de la Règle est en arabe et sa première édition fut faite au Caire en 1899 par Marc, évêque et supérieur du monastère saint-Antoine[9].

Dans notre étude, nous nous référons à cette Règle du fait que le patriarche Dūwayhī se référa à cette œuvre lorsqu'il refusa d'approuver la règle de 1697 parce qu'elle se détachait de la *RSA*, et Qara'alī dut donc en tenir compte dans le remaniement qui aboutit à la règle de 1732.

Dans notre comparaison, nous suivons l'ordre et la subdivision de la *ROLM*, puisque c'est cette Règle que nous étudions en premier lieu. La *RSA* n'a d'ailleurs pas de subdivision en chapitres et les préceptes ayant trait au même sujet ne sont pas rassemblés mais dispensés dans tout le texte.

[7] *Ibid*.
[8] Nom latinisé de *Ibrahim Al-Ḥaqlānī* (1605-1664), un maronite, élève du Collège maronite de Rome, professeur de langues arabe et syriaque qui fut l'interprète de Louis XIII.
[9] Cf. A. MOKBEL, *La Règle de Saint Antoine*, dans *Melto* II (1966) 210-215.

2.1.1.2. *Tableau synoptique de la ROLM et de la RSA*

TABLEAU SYNOPTIQUE – I	
Règle de l'OLM (1732)	**Règle de Saint Antoine[10]**
L'OBÉISSANCE	
C. I - Art. 1. Le moine doit considérer son supérieur comme le Christ et lui obéir d'une manière aveugle.	
C. I - Art. 2. Il lui prête obéissance en toute chose, excepté le péché.	
C. I - Art. 3. Il doit s'efforcer de l'honorer et l'aimer toujours davantage, intérieurement et extérieurement.	
C. I - Art. 4. Il ne peut prendre aucun engagement sans son avis.	
C. I - Art. 5. Il ne s'occupe pas de la façon dont il traite ses confrères.	
C. I - Art. 6. Il doit l'informer de tout son comportement et de tout ce qui lui arrive de bon et de mauvais.	*Art. 32.* N'entreprend aucun travail sans la permission du père du monastère.
C. I - Art. 7. Il ne doit pas interpréter, commenter, prêcher ou enseigner	

[10] Cette version de la Règle est celle du Manuscrit Vatican Arabe 398 (A), XVI^e siècle 26 x 27 ; 185 fol. : « Règle et commandements de Saint Antoine pour ses fils les moines du couvent de Naqloun », fol. 82r-100v ; cf. aussi A. MOKBEL *La Règle de Saint Antoine*, dans *Melto II* (1966) : version arabe 222-224, trad. française 225-227.

sans son autorisation.	
C. I - Art. 8. Il ne peut pas envoyer de lettre ni en recevoir sans la lui montrer.	
C. I - Art. 9. Il ne doit accepter aucun don, ni dépôt, ni hypothèque sans sa permission.	
C. I - Art. 10. Il ne doit ni prêter, ni emprunter, ni s'endetter, ni demander, ni faire l'aumône sans son autorisation.	
LA CHASTETÉ	
C. II - Art. 1. Le moine doit pratiquer une répression totale des sens.	
C. II - Art. 2. Il doit fuir les femmes, même celles de sa parenté.	*Art. 10.* Ne laisse pas une femme s'approcher de toi.
C. II - Art. 3. Il ne permet pas l'entrée d'une femme dans son monastère.	*Art. 10.* Ne laisse pas la femme rentrer dans ta cellule, car la colère marche derrière elle.
C. II - Art. 4. Il ne vit pas avec un enfant, sinon pour l'instruire ailleurs qu'au monastère.	*Art. 4.* Ne parle ni avec un enfant ni avec un bébé et ne le fréquente jamais, ne le retiens pas pour en faire un moine, ne prends pas un fils (spirituel) avant qu'il ne porte le capuchon de peur qu'il ne se

	réconcilie avec le diable. *Art. 5.* Ne dors pas sur une même natte avec un plus jeune que toi.
C. II - Art. 5. Il doit éviter tout ce qui nuit à la chasteté.	
LA PAUVRETÉ	
C. III - Art. 1. Le moine ne doit rien posséder à titre personnel.	
C. III - Art. 2. Il ne doit rien avoir en propre.	*Art. 12.* Ne retiens rien de plus que ton besoin […].
C. III - Art. 3. Il ne doit pas s'approcher de ses parents, par son corps et son cœur, quand il a l'occasion de les voir.	*Art. 11.* Ne reviens pas voir tes parents charnels et ne leur offre pas ton visage pour te voir, ne va pas chez eux.
L'HUMILITÉ	
C. IV - Art. 1. Le moine ne doit jamais demander d'avancement, en aucun domaine.	*Art. 48.* Ne te glorifie […] jamais. *Art. 39.* Si tu sers « Dieu » ne te glorifie pas.
C. IV - Art. 2. Que ses gestes et ses actes soient humiliés et non respectés de ses confrères.	*Art. 9.* […] Ne te montre pas comme le pharisien qui n'opère que pour être vu. *Art. 12.* […] Ne donne pas au-dessus de ton pouvoir […]. *Art. 34.* Si tu paies un *agapé*, ne te montre pas.

	Art. 36. Afflige-toi de ton péché nuit et jour. *Art. 43.* Ne te revêts pas des vêtements pour t'en glorifier. *Art. 49.* Reste toujours attristé de tes péchés comme celui qui à un mort.
C. IV - Art. 3. En toute circonstance qui lui impose de parler ou de répondre, il doit prévenir son confrère par cette parole : « pardonne-moi ».	
LA CHARITÉ FRATERNELLE	
C. V - Art. 1. Le moine doit s'efforcer de maintenir l'accord et la paix avec tous ses confrères.	*Art. 8.* Si un frère vient chez toi après un intervalle de temps, réjouis-toi de lui, il rendra grâce à Dieu et à toi.
C. V - Art. 2. Il doit manifester de la dignité et de la souplesse en toutes ses paroles et ses actions par rapport à ses confrères, non seulement envers ceux qui le dépassent, mais aussi envers ceux qui lui sont égaux et même ceux qui viennent après lui, surtout, enfin, envers ceux qui le déprécient.	*Art. 40.* Ne rejette pas quelqu'un qui vient chercher le Christ. *Art. 55.* Va chez les malades et les faibles et remplis d'eau leurs vases.

C. V - Art. 3. Il doit s'efforcer avec vigueur de ne pas juger.	*Art. 23.* Ne dis du mal de personne pour aucune raison. *Art. 47.* Ne fais de reproches à personne, à cause de ses maladies. *Art. 56.* Ne lutte pas par ta langue.
C. V - Art. 4. Il doit garder son cœur en le purifiant de l'amour propre.	
LA PATIENCE	
C. VI - Art. 1. Le moine doit, à l'avance, s'exercer à la patience, en pratiquant la mortification en parole et en action.	
C. VI - Art. 2. Quand se multiplient les tentations, il ne doit pas se troubler, mais se défendre du trouble par un esprit de longanimité.	
C. VI - Art. 3. Il doit habituer sa langue à l'action de grâces, en tout problème ou difficulté.	
L'HABIT DES MOINES	
C. VII - Art. 1. Le moine ne doit utiliser, pour se vêtir, que ce qui est de couleur sombre.	
C. VII - Art. 2. La tunique doit être en laine et la chemise en « Kham ».	

C. VII - Art. 3. Il porte une ceinture noire qui ne sera pas large et le novice une corde en poil.	
C. VII - Art. 4. Il n'enlève pas sa ceinture, ni son capuchon ni un autre vêtement pendant la nuit, excepté ce qui se trouve au-dessus de la ceinture.	*Art. 37.* Porte ton capuchon et ta soutane nuit et jour.
L'HABITAT DES CELLULES	
C. VIII - Art. 1. Le moine ne doit pas quitter sa cellule sans raison.	
C. VIII - Art. 2. Il ne doit pas vivre avec quelqu'un d'autre dans sa cellule.	
C. VIII - Art. 3. Il n'entre pas dans la cellule de son confrère sans sa permission.	
C. VIII - Art. 4. Si quelqu'un entre dans sa cellule, il doit laisser la porte ouverte jusqu'à ce qu'il sorte.	
C. VIII - Art. 5. Que sa cellule puisse être ouverte par les clés de ses confrères.	
C. VIII - Art. 6. Qu'il garde la propreté et l'ordre dans sa cellule.	

LE VOYAGE	
C. IX - Art.1. Le moine ne doit pas voyager seul, mais, avant de sortir du monastère, qu'il demande au supérieur un compagnon qui l'accompagne jusqu'à son retour.	*Art. 17.* Si une nécessité exige de toi d'aller à une ville, n'y va pas seul.
C. IX - Art. 2. Il ne prend pas la route sans la permission du supérieur.	
C. IX - Art. 3. Il ne quitte le monastère que durant le temps qui lui est prescrit par le supérieur.	*Art. 24.* Si tu vas chez un frère ne t'attarde pas dans sa maison. *Art. 42.* Si tu vas à la moisson ne tarde pas, mais hâte-toi de retourner au monastère.
C. IX - Art. 4. Il ne va pas d'un monastère à l'autre sans la permission écrite du supérieur.	
C. IX - Art. 5. Dans tout monastère où il entre, il sera sous l'autorité du supérieur.	
C. IX - Art. 6. Il n'utilise pas de moyen de transport sans la permission du supérieur.	
C. IX - Art. 7. S'il est possible, il n'utilise qu'un âne.	

LE RÉFECTOIRE	
C. x - Art. 1. Le moine doit avoir un repas facile à préparer.	
C. x - Art. 2. Il ne mange que deux fois, le midi et le soir ; autrement, il doit demander la permission du supérieur.	*Art. 3.* Jeûne chaque jour jusqu'à la neuvième heure excepté samedi et dimanche.
C. x - Art. 3. Il ne mange pas de viande, et, en cas de maladie, il n'en mange qu'avec la permission du supérieur.	*Art. 20.* Ne mange jamais de la viande. *Art. 21.* Ne romps pas ton jeûne à moins d'une maladie grave.
C. x - Art. 4. Il ne mange pas avec un laïc à l'intérieur du monastère.	*Art. 14.* Ne mange pas avec quelqu'un qui dépense pour toi. *Art. 9.* Ne fréquente jamais les laïcs […].
C. x - Art. 5. Il ne se sert pas au réfectoire avant celui qui lui est supérieur.	
C. x - Art. 6. Il ne salue personne pendant le temps du repas.	
C. x - Art. 7. Il peut se promener un peu après le repas, seul ou avec ses frères.	

LE TRAVAIL	
C. XI - Art. 1. Le moine doit, surtout s'il est en bonne santé, persévérer dans le travail spirituel ou corporel.	
C. XI - Art. 2. Que son travail soit utile pour ses confrères.	
C. XI - Art. 3. Il n'accomplit aucun travail sans ordre du supérieur et, en cas de besoin, il faut la permission du responsable.	*Art. 32.* Il n'entreprend aucun travail sans la permission du père du monastère.
LE SILENCE	
C. XII - Art. 1. Le moine doit se tenir rigoureusement en silence.	
C. XII - Art. 2. Qu'il observe en trois moments un silence complet : de la prière des Complies jusqu'à Tierce, dans l'église et au réfectoire. En cas de besoin, qu'il parle à voix basse.	*Art. 25.* Ne parle pas à l'Église. *Art. 44.* Ne hausse ta voix que dans les heures de l'office.
LA PRIÈRE MENTALE	
C. XIII - Art. 1. Chaque moine doit accomplir, matin et soir, une demi-heure ou une heure de prière mentale, avant ou après la prière vocale, selon l'avis du supérieur.	*Art. 13.* Récite ta prière la nuit et avant de te rendre à l'église.
C. XIII - Art. 2. (Pour accomplir cette	*Art. 45.* Prie dans ta cellule (maison)

tâche) il pourra s'unir avec quelques frères dans l'église ou s'isoler tout seul dans sa cellule.	avant de te rendre à l'église.
C. XIII - Art. 3. Ceux qui ont des fonctions fatigantes, n'accomplissent pas cette prière sans la permission du supérieur.	
LA PRIÈRE VOCALE	
C. XIV - Art. 1. Chaque moine doit accomplir les sept prières aux heures prescrites selon la coutume du monastère.	*Art. 6.* Garde les heures des prières et ne laisse passer aucune d'elles ; tu donnerais raison d'elles.
C. XIV - Art. 2. Qu'il ajoute aux Complies la litanie de la Vierge, puis un examen de conscience pendant un demi-quart d'heure. Qu'il fasse cet examen, le matin après Tierce, seul avec lui-même dans l'église.	
C. XIV - Art. 3. Qu'il s'isole dans sa cellule, le mercredi et le vendredi, après l'examen de conscience, pour réciter cinq fois le psaume 50, les bras en croix.	*Art. 45.* Prie dans ta cellule avant de te rendre à l'église.
C. XIV - Art. 4. Qu'il continue à faire les métanies au moment des	

cantiques.	
LA CONFESSION	
C. XV - Art. 1. Le moine doit se confesser à celui qui est désigné pour cette tâche, à moins qu'il n'obtienne la permission du supérieur.	*Art. 36.* Afflige-toi de ton péché nuit et jour.
C. XV - Art. 2. Il doit se confesser au moins une fois par semaine.	
C. XV - Art. 3. À son entrée dans l'Ordre, il doit faire une confession générale au supérieur ou à celui à qui le supérieur permet d'aller se confesser.	
LA SAINTE COMMUNION	
C. XVI - Art.1. Le moine doit être toujours prêt, par ses œuvres et par désir, à recevoir la sainte communion.	
C. XVI - Art. 2. Qu'il communie chaque dimanche et fête de précepte.	
C. XVI - Art. 3. Si plusieurs fêtes se succèdent dans la même semaine, il ne doit pas communier à toutes les fêtes, par respect envers le sacrement, mais en suivant l'avis du	

supérieur.	
C. XVI - Art. 4. Le moine-prêtre ne doit pas manquer de célébrer la messe chaque jour, à moins d'avoir une raison et avec l'autorisation du supérieur.	
LA BONNE TENUE	
C. XVII - Art. 1. Que le moine ne se présente pas devant quelqu'un, ni ne se montre hors de sa cellule sans être habillé avec décence.	
C. XVII - Art. 2. Qu'il ne manque pas de s'agenouiller devant les supérieurs et les plus anciens des prêtres, aux moments prescrits selon les coutumes des moines.	
C. XVII - Art. 3. Il ne doit absolument pas toucher son confrère que pour le saluer au départ ou à l'arrivée, ou en cas de maladie.	
C. XVII - Art. 4. Quand il entre et qu'il sort, quand il frappe à une porte ou qu'il la ferme, qu'il le fasse bien calmement et posément.	
C. XVII - Art. 5. En parlant à son	

confrère, qu'il fasse preuve de charité et d'amabilité accompagnées de la crainte de Dieu.	
C. XVII - Art. 6. Il sera toujours décent et poli dans toutes ses paroles et ses gestes.	*Art. 56.* Ne lutte pas par ta langue
LES MALADES	
C. XVIII - Art. 1. Le moine doit rendre grâce à Dieu en cas de maladie encore plus qu'au temps de la bonne santé, en considérant sa maladie comme une visite de Dieu pour son profit personnel.	*Art.1.* Avant tout, prie sans cesse et rends grâce au Seigneur de tout ce qui t'arrive.
C. XVIII - Art. 2. Qu'il n'impose pas à son corps des contraintes excessives sans l'autorisation du supérieur.	
C. XVIII - Art. 3. Qu'il fasse connaître au supérieur sa maladie.	
C. XVIII - Art. 4. Qu'il n'utilise aucun médicament ou traitement sans la permission du supérieur.	

2.1.1.3. *Analyse*

Le contexte dans lequel les deux Règles furent rédigées est différent ; pour ce qui a trait à la Règle attribuée à Saint Antoine, il faut dire

que nous n'en connaissons pas vraiment l'origine, mais son auteur inconnu nous rapporte que Saint Antoine l'aurait écrite en réponse à la demande de quelques ermites, vivant séparés dans des cellules, qui désiraient être « dignes du Royaume de Dieu[11] » ; nous devons, donc, supposer qu'elle fut rédigée à l'usage d'un groupe d'ermites.

Ces ermites n'avaient en commun que la prière de l'Office. Un mode de vie qui ne correspond pas à celui prévu dans l'Organisation monastique de Qara'alī où la vie communautaire détient un rôle dominant.

Il est à remarquer que, dans la *RSA*, le style est direct : « Porte ton capuchon et ta soutane jour et nuit[12] », tandis que, dans la *ROLM*, le style est indirect : « le moine n'enlève pas sa ceinture, ni son capuchon ni quelque autre vêtement, pendant la nuit, excepté ce qui se trouve au-dessus de la ceinture[13] ».

La raison de cette différence pourrait être que la *RSA* fut rédigée, à ce qu'on comprend du texte même de cette Règle, suite à des demandes de disciples s'adressant à un maître spirituel auquel ils n'étaient pas liés par l'obéissance légale, mais par un engagement spirituel, spontané et libre ; d'où, le style direct qui convient au conseil et à la direction spirituels.

De son côté, Qara'alī rédigea une Règle ayant une valeur canonique vis-à-vis des autorités ecclésiastiques et, pour cela, son style est plus impersonnel et détaché.

[11] Cf. l'introduction de la Règle dans A. MOKBEL, *La Règle de Saint Antoine*, dans *Melto* II (1966) 225.
[12] *RSA*, Art. 37.
[13] *ROLM* VII, 4.

À ce dernier aspect de la règle de Qara'alī, ainsi qu'au style de l'époque à laquelle il écrivait, très éloignée de celle de Saint Antoine, nous pouvons relier le fait qu'elle soit structurée en chapitres, suivant des thèmes bien ordonnés. C'est, en effet, cette subdivision que nous avons utilisée dans le tableau comparatif, et que nous allons suivre aussi dans notre comparaison ultérieure entre les deux Règles.

1- *L'Obéissance* : Qara'alī consacre le premier chapitre de la *ROLM* à l'obéissance et ce fait nous laisse entendre l'importance primordiale qu'il accorde à cette vertu. De l'autre côté, la *RSA* ne fait mention de l'obéissance que dans un seul article qui ne vise pas directement l'obéissance mais surtout l'organisation du monastère.

Le concept d'obéissance, dans les deux Règles, a une valeur différente. Dans la *ROLM,* le supérieur est considéré comme le Christ et le moine lui doit obéissance en toute chose, extérieurement et intérieurement, tandis que, dans la *RSA,* l'obéissance a un domaine pratique, à savoir, l'organisation du travail au monastère.

Ainsi, la *ROLM* parle du « Supérieur » comme *Ra'īss*, « Capo »[14], tandis que la *RSA* parle du « père du monastère », *Abb al-dayr*[15]. Autrement dit, le supérieur, d'après la *ROLM*, a une autorité absolue, tandis que, dans la structure monastique à laquelle se rapporte la *RSA*, il n'a qu'une sorte de père de famille, responsable de l'organisation de la maison.

[14] *ROLM* XI, 3.
[15] *RSA*, Art. 32.

2- *La chasteté* : elle est rigoureuse dans les deux Règles ; le moine doit éviter tout ce qui nuit à la chasteté : entretiens avec une femme, familiarité avec les enfants, etc.[16]

Dans la *ROLM* Qara'alī ajoute, par rapport à Saint Antoine, l'idée de la répression totale des sens qui indique une plus grande attention à une éducation intérieure.

3- *La pauvreté* : dans la *ROLM*, comme dans la *RSA*, la pauvreté aussi est rigoureuse, puisque le moine ne peut conserver chez lui que ce qui est nécessaire. Il y a, cependant, une nuance dans la manière d'exprimer cette « pauvreté », puisque, dans la *ROLM*, « le moine ne doit rien avoir en propre[17] », pendant que la *RSA* recommande : « ne retiens rien que ton besoin[18] ».

Nous saisissons, par cette petite nuance, la différence dans la façon de vivre, puisque la *ROLM* prévoit une vie en commun dans laquelle chacun reçoit ce qui lui est nécessaire à partir des biens communs, tandis que, dans la *RSA*, l'anachorète vit seul et doit donc nécessairement avoir, à titre personnel, ce qui couvre ses besoins.

4- *L'humilité* : en ce qui concerne l'humilité, nous pouvons remarquer, en même temps, une certaine ressemblance et une certaine dissemblance.

Dans la *ROLM*, les conseils touchant l'humilité sont adressés à un moine vivant dans une communauté, tandis que, dans la *RSA*, la dimension est individuelle ; de plus, on propose plusieurs circonstances spécifiques,

[16] *ROLM* II, 10 ; *RSA*, Art. 4, 5, 10.
[17] *ROLM* III, 2.
[18] *RSA*, Art. 12.

pendant que la *ROLM* donne des conseils plus généraux, mais dans les deux textes il y a une pratique d'effacement en face de la grandeur de Dieu et vis-à-vis des autres personnes.

5- ***La charité*** : nous pouvons remarquer, à propos de la charité, quelque chose d'équivalent à ce que nous avons remarqué pour l'humilité, c'est-à-dire que la *ROLM* est plus générale, pendant que la *RSA* donne des préceptes touchant des faits quotidiens particuliers.

En outre, dans la *ROLM,* la charité est surtout dirigée vers les confrères, tandis que dans la *RSA,* elle s'adresse à quiconque s'approche des moines pour avoir un conseil ou un soutien.

6- ***La patience*** : nous rencontrons, dans la *ROLM,* un chapitre touchant la patience, tandis qu'il n'y a aucune allusion à cette vertu dans la *RSA,* ce qui nous donnerait à penser que cet article provient d'une autre source.

7- ***L'habit du moine*** : dans les deux règles, le moine doit porter sa soutane nuit et jour ; il est remarquable qu'en cela Qara'alī suit l'ancien usage oriental[19]. Pour le reste, sa Règle est plus détaillée puisqu'elle doit servir pour une large communauté dont les membres doivent être habillés de la même façon.

8- ***L'habitat des cellules*** : en ce qui concerne le huitième chapitre de la *ROLM* sur « L'habitat des cellules », la *RSA* passe sous silence ce thème et ces détails car elle se rapporte à une organisation moins développée, dans laquelle les moines vivent séparés les uns des autres.

[19] Voir *supra*, 98-100.

9- ***Le voyage*** : par rapport au voyage, les deux Règles tendent à décourager les voyages en les acceptant seulement en cas de nécessité et avec un compagnon ; cependant, dans la *ROLM,* tout est laissé à l'autorisation du supérieur, qui n'est jamais mentionnée dans la *RSA.* En outre, la *ROLM* développe le thème du voyage d'un monastère à l'autre, qui n'existe pas dans la *RSA* pour des raisons évidentes.

10- ***Le réfectoire*** : au dixième chapitre de la *ROLM,* Qara'alī s'occupe de la conduite des moines au réfectoire. Pour ce qui a trait au jeûne, il y a des différences dans le régime, étant donné que le moine ne doit manger que deux fois par jour, en s'abstenant de la viande, pendant que, dans la *RSA,* le régime est plus sévère comportant le jeûne jusqu'à la neuvième heure et toujours l'abstinence de la viande.

La *ROLM* prévoit, en outre, qu'on demande la permission du supérieur pour manger la viande en cas de maladie et donne aussi une série de préceptes touchant la conduite du moine dans ses dimensions communautaires.

11- ***Le travail*** : dans les deux Règles le commandement du travail est présent et la permission du père supérieur est obligatoire avant n'importe quelle œuvre. Mais, dans la *ROLM,* Qara'alī ajoute, par rapport à la règle de Saint Antoine, que le moine doit persévérer dans le travail spirituel ou corporel en visant l'utilité de la communauté.

12- ***Le silence*** : dans les deux Règles, les auteurs parlent du silence et du contrôle de la parole. Pour garder l'atmosphère de silence, les deux textes conseillent des temps forts de silence. Ils se situent en particulier pendant l'Office et à l'église. Mais Qara'alī ajoute que le moine doit, en

tout temps, s'appliquer au silence. Cette vertu est donc un des points sur lesquels le moine doit faire un effort en vue de favoriser la prière et la paix.

13- ***La prière mentale*** et **14-** ***La prière verbale*** : la *ROLM* souligne que le moine doit accomplir, matin et soir, une demi-heure ou une heure de prière mentale, avant ou après la prière vocale. Il doit accomplir aussi les sept prières vocales aux heures prescrites selon la Règle, tandis que la *RSA* recommande à l'ermite de réciter la prière la nuit et avant de se rendre à l'église[20] et d'observer les heures de prières, sans les préciser ; de plus, l'auteur ne distingue pas entre les deux formes de prière, mentale et vocale[21]. Qara'alī ajoute à la *RSA* la nécessité de la permission du supérieur qui va dispenser les moines qui ont des fonctions fatigantes.

En second lieu, dans la *ROLM*, le moine doit s'isoler dans sa cellule, le mercredi et le vendredi, après l'examen de conscience, pour réciter cinq fois le psaume 50, les bras en croix[22]. Cette pratique est absente dans la *RSA* ; nous rencontrons seulement la recommandation, pour l'ermite, de prier dans sa cellule avant de se rendre à l'église[23].

De plus, la *ROLM* rappelle que le moine doit faire les « métanies » au moment des cantiques[24]. Cette prescription manque dans la *RSA*, mais on

[20] *RSA*, Art. 13.
[21] Cette distinction remonte à l'époque de la contre-réforme et nous allons en traiter *infra*, 296-297 ; 322-323 ; 345-347 ; 360-361 ; 413.
[22] *ROLM* XIV, 3.
[23] *RSA*, Art. 45.
[24] *ROLM* XIV, 4.

a vu que les métanies étaient pratiquées déjà dans le monachisme maronite ancien[25].

15- ***La confession*** : dans la *ROLM,* le moine doit se confesser au moins une fois par semaine, après avoir fait une confession générale lors de son entrée au monastère[26]. Cet ordre est absent dans la *RSA* mais, suivant cette règle, l'ermite doit s'affliger de ses péchés nuit et jour. L'affliction vis-à-vis du péché est un des traits qu'on retrouve souvent dans la spiritualité monastique[27]. Il s'agit, donc, d'un usage typiquement maronite.

16- ***La Sainte Communion*** : l*a ROLM* présente, au seizième chapitre, les normes que le moine doit respecter pour la Sainte Communion[28]. Ces normes sont tout à fait absentes dans la *RSA.*

17- ***La bonne tenue*** : dans la *ROLM,* Qara'alī décrit la bonne tenue du moine, en définissant le bon comportement de l'individu, basé sur la crainte de Dieu, le respect de soi-même, du supérieur et de toute la communauté. Une attention particulière est donnée au respect du supérieur et des anciens, à l'amabilité, à la charité et à la surveillance de toutes ses paroles et tous ses gestes. Cette sorte de normes est absente dans la *RSA* et nous pensons que la cause en est, encore une fois, le manque de relations communautaires dans cette Règle, à la différence de ce qui se passe dans la *ROLM.*

18- ***Les malades*** : les deux règles s'accordent sur l'idée de « rendre toujours grâce au Seigneur », mais la *ROLM* exige aussi cette attitude, d'une

[25] Voir *supra*, 103-104.
[26] *ROLM* XV, 1-3.
[27] Voir *supra*, 83-84.
[28] *ROLM* XVI, 1-3.

façon spécifique, en cas de maladie, du fait que le moine doit considérer sa maladie comme une visite de Dieu pour son profit personnel, et souligne d'autres exigences pour le malade, tandis que la *RSA* n'entre pas dans tous ces détails.

En comparant les deux Règles nous constatons l'absence de vie communautaire dans la *RSA* : les normes de cette dernière ne s'occupent que de l'ermite. Dans la *ROLM*, outre l'attention pour le moine vu individuellement, on trouve une attention toute spéciale pour le rôle du supérieur et pour la communauté.

D'autre part, les deux textes exigent la « fuite du monde » et accentuent l'exercice des vertus de pauvreté et de chasteté ainsi que celui de la charité, et des pratiques ascétiques comme la prière continuelle, le jeûne et le travail, quoique chacun le fasse dans son contexte historique.

2.1.2. Règle de Saint Basile[29]

2.1.2.1. *Présentation de la Règle*

Basile occupa une place très importante dans le mouvement cénobitique au IV^e siècle : de 358 à 379, il fonde et gouverne des monastères auxquels il donne des Règles portant la marque de son génie organisateur[30].

Notre attention est surtout arrêtée par les deux recueils de Règles monastiques que Saint Basile a écrites :

[29] Nous indiquons cette Règle par le sigle *RSB* au cours de notre étude et nous utilisons la version française de L. LEBE, *Saint Basile, les Règles monastiques*, Mardesous, 1969 ; cf. autres versions M. WAGNER, *Saint Basil, Ascetical Works of Saint Basile*, trans. by M. WAGNER, Washington (Catholic University) 1950. Cf. aussi A. DE VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, vol. III, 247-316.
[30] L. LÉBÉ, *Saint Basile*, 11.

1- Les Grandes Règles, ou grand *Asceticon*, dans lesquelles Saint Basile répond à cinquante cinq questions, ayant trait à des thèmes très importants dans la vie cénobitique.

2- Les Petites Règles, ou petit *Asceticon*, qui comprennent trois cent treize questions, dans lesquelles Saint Basile répète souvent les mêmes idées que nous rencontrons dans les Grandes Règles.

Toutes ces questions ne sont pas ordonnées suivant leur sujet, mais elles sont liées par le fil conducteur d'un projet de vie chrétienne.

Les Règles de Saint Basile sont, en effet, une parfaite théologie de la vie monastique[31] et ont un caractère modéré et prudent.

Elles sont des essais pour établir des lois pour l'état cénobitique, mais elles ne forment pas un code législatif détaillé comme les Règles religieuses modernes ; il s'agit, plutôt, d'un exposé de principes doctrinaux, sous la forme questions-réponses, à la façon des apophtegmes des Pères où le disciple demande à son maître une parole[32], avec le désir d'un changement de vie. En fait, il s'agit des réponses que Basile fit aux questions des 'frères', soucieux de la vie parfaite, sur l'ascèse « en commun » de la vie selon Dieu[33].

Il n'y a pas de doute que Basile connut les Règles de Pacôme[34] et d'autres existant à son époque.

---

[31] Cf. L. LÉBÉ, *Saint Basile*, 12.

[32] J.-C. GUY, *Paroles des anciens, Apophtegmes des pères du désert*, Paris (Seuil) 1976, 8.

[33] Cf. J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de Saint Basile*, Louvain (PU : Institut Orientaliste) 1953, *passim* ; Saint Basile, *Hyp. Asc. 2 : Prologue 6*, 279-282.

[34] Les Règles de Saint Pacôme sont des recueils de préceptes concernant la vie cénobitique. Elles contiennent peu de références bibliques et de justifications spirituelles. La notion de service est à la base de sa Règle, en plus de deux autres aspirations qui se retrouvent fortement dans le contexte monastique de l'OLM : le souci de la perfection individuelle et

Pour le grand docteur cappadocien, la cause de tout le mal vient de ce qu'on s'est détourné du Christ et le remède n'est que dans le retour à l'Évangile et à sa suite. En effet, Saint Basile désirait décrire, dans ses « Règles morales », comme il les appelle, les caractéristiques, non pas seulement du vrai moine, mais aussi du vrai chrétien, en partant toujours de l'enseignement évangélique. Pour lui, le chrétien est un homme qui vit de la foi, de l'espérance et de la charité, qui a toujours le Seigneur devant les yeux et se tient prêt, dans l'attente du retour du Seigneur, en s'efforçant de faire le bien à ses frères[35].

Il est du plus haut intérêt de noter que Basile n'a pas considéré ses *Ascética* ou ses enseignements monastiques comme une « règle », mais plutôt comme un recueil d'enseignements bibliques, car, pour lui, l'unique Règle est la Bible[36].

Ses préceptes sont enfin le fruit de son expérience ascétique : il nous présente cette lecture spirituelle, cette unité d'orientations pratiques qui lui paraissent plus convenables afin de vivre parfaitement la vie cénobitique en pleine obéissance à la volonté divine.

---

l'aspect de mise en commun par le cénobitisme. Le concept de Pacôme est, en fait, celui du perfectionnement de soi-même en servant autrui dans la communauté, par la mise en commun des biens et par l'obéissance mutuelle. En effet, nulle perfection individuelle n'est réalisable sur terre. Cf. « La Règle de Saint Pacôme », dans *Les Règles monastiques*, dans *CPE* 67 (1997) 8-9. Voir aussi *supra*, 33-34.

[35] Cf. B. GAIN, « Sommeil et vie spirituelle », in *SP* XVIII / 3 (1989) 483-493.

[36] Cf. P. SCAZZOSO, « San Basilio e la Sacra Scrittura », in *Aevum* 47 (1973) 210-220 ; J. GRIBOMONT, « Les Règles morales de Saint Basile et le Nouveau Testament », in *SP* II (1957) 416-426 ; Id. « Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de Saint Basile », dans *Irenikon* 54 (1959) 115-124 ; *Commandements du Seigneur et libération évangélique*, études monastiques proposées et discutées à Saint Anselme, 15-17 février 1977, et éditées par J. Gribomont, Roma (Studia Anselmiana) 1977, *passim* ; *Saint Basile, Évangile et Église*, 2 vols., Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1984, *passim*.

L'« ascèse[37] » est le thème central des recueils basiliens. Pour Athanase, *Askèsis* était la définition même du monachisme et Saint Antoine, son héros, était essentiellement un ascète. Basile n'entend pas la vie parfaite autrement : l'idée d'ascèse le relie non seulement au biographe d'Antoine, mais aussi à Antoine lui-même. Pourtant, il introduit une variante : il parle de *sunaskèsis* d'« ascèse en commun[38] ». Donc, Basile, en écrivant ses Règles, visait surtout la vie en commun.

Il n'y a pas de doute que ses Règles sont devenues très fameuses dans l'Église en général et dans les Ordres monastiques en particulier. Cela est évident d'après les recours et les citations des grands Pères : Rufin, qui traduisit en latin une partie de la Règle en 397 et, grâce à sa traduction, permit à l'Occident de la connaître ; Saint Jérôme ; Saint Benoît qui, à la fin de sa Règle, conseille aux moines qui désirent mener parfaitement la vie monastique de consulter encore les enseignements des saints Pères, car, s'ils les pratiquent, ils seront conduits au sommet de la vie parfaite : « outre la Bible, il y a aussi tous les livres des saints Pères catholiques ; puis il y a les Conférences des Pères, et aussi la Règle de notre Saint Père Basile[39] ».

Ainsi, l'ouvrage de Saint Basile devient indispensable à tous ceux qui veulent vivre la perfection chrétienne et acquérir les biens célestes et, plus particulièrement, ceux qui se sont engagés dans la vie cénobitique.

De leur côté, Qara'alī et ses compagnons, qui voulaient donner aux moines de l'OLM un livre pratique pour diriger leur vie, trouvèrent dans la

[37] Nous trouvons, par exemple, dans les règles de Saint Basile, *askèsis* : ascèse (*GR-R.* 5), *askèton* : ascétisme (*GR-R.*15) et *askoumenon* : abstinence (*GR-R.* 19).
[38] Cf. A. DE VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, t. III, 248-249.
[39] *RB* 73, 2-5.

RSB, une réponse à leur souhait, une direction, un instrument pédagogique, un moyen de recevoir une bonne formation, ayant pour but final de mettre les moines sur le bon chemin, par les normes et la pratique des exercices spirituels.

Comme Saint Basile, qui se préoccupa de créer une forme mixte entre les grandes colonies monastiques et les cellules isolées des anachorètes afin d'unir la vie contemplative de ceux-ci à la vie communautaire active des autres, Qara'alī essaie d'établir une unité entre les monastères et les formes de vie individuelle qui existaient autrefois au Liban.

Il est évident aussi que Saint Basile a influencé Qara'alī du fait qu'il se déclare contre la supériorité théorique de la vie érémitique sur la vie cénobitique[40].

2.1.2.2. *Tableau synoptique de la ROLM et de la RSB*

TABLEAU SYNOPTIQUE – II	
Règle de l'OLM (1732)	**Règles de Saint Basile[41]**
L'OBÉISSANCE	
C. I - Art. 1. Le moine doit considérer son supérieur comme le Christ et lui obéir d'une manière aveugle.	*GR-R. 48.* […] Si nous avons confié à un frère la direction de notre vie en sachant bien qu'il devra en rendre compte à Dieu, il est tout à fait déraisonnable de lui refuser notre

[40] Cf. C. BUTLER, *Le monachisme bénédictin*, trad. C. GROLLEAU, Paris 1924, 16-17.
[41] Cf. *Saint Basile, les Règles monastiques*, trad. française par L. LEBE, Mardesous, 1969, passim.

	confiance dans les circonstances les plus ordinaires […][42].
C. I - Art. 2. Il lui prête obéissance en toute chose, excepté le péché.	*GR-R. 41.* […] Celui qui a renoncé à lui-même et a rejeté toutes ses volontés ne fait pas ce qu'il veut, mais ce qu'on lui enseigne […][43]. *GR-R. 41.* Obéir en tout, mérite l'éloge […][44]. *PR-R. 96.* […] Il faut accepter tout ce qui est décidé par les supérieurs, même contre notre volonté […][45].
C. I - Art. 3. Il doit s'efforcer de l'honorer et l'aimer toujours davantage, intérieurement et extérieurement. *C. I - Art. 4.* Il ne peut prendre aucun engagement sans son avis.	*GR-R. 41.* […] Ils ne peuvent se mettre à un travail par initiative personnelle […][46].
C. I - Art. 5. Il ne s'occupe pas de la façon dont il traite ses confrères.	*GR-R. 48.* […] Que chacun reste au poste pour lequel il a été désigné et s'applique seulement à ce qu'on lui

[42] Cf. *RSB*, p. 141.
[43] Cf. *RSB*, p. 129.
[44] *RSB*, p. 130.
[45] *RSB*, p. 226.
[46] *RSB*, p. 131.

	a dit de faire, sans s'occuper de la conduite des autres […][47]. *PR-R. 106.* Aux supérieurs de juger quand et comment châtier en tenant compte de l'âge et de la santé, des dispositions de l'âme et du genre de faute[48].
C. I - Art. 6. Il doit l'informer de tout son comportement et de tout ce qui lui arrive de bon et de mauvais.	*GR-R. 26.* […] Qu'il faut tout révéler au supérieur, jusqu'aux secrets du cœur. […][49]. Les frères ne doivent conserver caché aucun mouvement secret de l'âme, ni proférer aucune parole qui n'ait été contrôlée […][50]. *PR-R. 304-305.* C'est au supérieur qu'en revient le soin et l'appréciation […].
C. I - Art. 7. Il ne doit pas interpréter, commenter, prêcher ou enseigner sans son autorisation.	
C. I - Art. 8. Il ne peut pas envoyer de lettre ni en recevoir sans la lui	

[47] *RSB*, p. 141.
[48] *RSB*, p. 230.
[49] *RSB*, p. 104 ; cf. aussi *GR-R.* 46, 139.
[50] *Ibid*.

montrer.	
C. I - Art. 9. Il ne doit accepter aucun don, ni dépôt, ni hypothèque sans sa permission. *C. I - Art. 10.* Il ne doit ni prêter, ni emprunter, ni s'endetter, ni demander, ni faire l'aumône sans son autorisation.	*PR-R. 304-305.* […] Il appartiendra au supérieur de juger de qui il faut recevoir et comment il faut employer le don[51]. *PR-R. 87.* Donner et recevoir, même selon le commandement, n'appartient pas à chacun, mais à celui qui, ayant fait ses preuves, est préposé à l'administration […][52]. *PR-R. 145.* Le frère qui de sa propre autorité prête un outil à quelqu'un ou le reçoit, sera regardé comme téméraire et présomptueux, car faire cela appartient en propre à celui qui est chargé du gouvernement et de l'administration[53].
LA CHASTETÉ	
C. II - Art. 1. Le moine doit pratiquer une répression totale des sens.	*GR-R. 33.* Celui qui a renoncé au mariage renoncera bien plus encore aux préoccupations dont

[51] *RSB*, p. 340-341.
[52] *RSB*, p. 221; cf. aussi *PR-R.* 91, 223.
[53] *RSB*, p. 248.

	s'embarrasse un homme marié qui veut plaire à son épouse […][54]. GR-R. 15. […] Les supérieurs ecclésiastiques consacrent le corps du profès comme une offrande faite à Dieu et confirment les valeurs de la profession par leur témoignage […][55].
C. II - Art. 2. Il doit fuir les femmes, même celles de sa parenté.	*GR-R. 33.* […] Il repoussera complètement tout souci de plaire à une femme […][56]. *GR-R. 5.* […] Si nous ne nous rendons pas étrangers à la parenté charnelle et aux relations extérieures, nous, dont le caractère est tendre vers un autre monde, il nous est impossible d'atteindre notre but et de plaire à Dieu […][57].
C. II - Art. 3. Il ne permet pas l'entrée d'une femme dans son monastère.	
C. II - Art. 4. Il ne vit pas avec un	*GR-R. 33.* […] Il ne s'entretiendra

[54] *RSB*, p. 112.
[55] *RSB*, p. 82.
[56] *RSB*, p. 112.
[57] *RSB*, p. 59.

enfant, sinon pour l'instruire ailleurs qu'au monastère.	même pas avec un homme, dans le seul désir de lui plaire, mais, lorsque son utilité le demandera, il ira à lui dans cet esprit de charité que Dieu veut que chacun trouve dans son prochain […][58].
C. II - Art. 5. Il doit éviter tout ce qui nuit à la chasteté.	*GR-R. 33.* […] Il faut choisir et déterminer avec soin les personnes, le moment, le sujet et le lieu. Par là, on évitera même toute ombre de soupçon du mal […][59].
LA PAUVRETÉ	
C. III - Art. 1. Le moine ne doit rien posséder à titre personnel.	*PR-R. 85.* À ce qu'il est dit dans les Actes au sujet des fidèles : « personne n'appelait sien ce qu'il possédait[60] ». Celui qui prétend avoir quelque chose en propre s'exclut lui-même de l'Église de Dieu et de la charité du Seigneur […][61]. *GR-R. 8.* […] Le disciple du Christ
C. III - Art. 2. Il ne doit rien avoir en propre.	

[58] *RSB*, p. 112.
[59] *Ibid*.
[60] Ac 4, 32.
[61] Cf. *RSB,* p. 221 ; cf. aussi *PR-R*. 93, 224.

	est celui qui renonce à toutes les choses, comme les richesses, la vaine gloire, la société des hommes, l'attrait des bagatelles[62].
C. III - Art. 3. Il ne doit pas s'approcher de ses parents, par son corps et son cœur, quand il a l'occasion de les voir.	*GR-R. 5.* […] Celui qui veut véritablement suivre le Christ doit donc se libérer des liens des penchants de la vie […]. C'est pourquoi si nous ne nous rendons pas étrangers à la parenté charnelle […] il nous est impossible d'atteindre notre but et de plaire à Dieu […][63].
L'HUMILITÉ	
C. IV - Art. 1. Le moine ne doit jamais demander d'avancement, en aucun domaine.	*PR-R. 35.* L'orgueilleux se manifeste par la recherche de la prééminence […][64].
C. IV - Art. 2. Que ses gestes et ses actes soient humiliés et non respectés par ses confrères.	*PR-R. 34.* Pour éviter le vice du respect humain qui fait prendre en considération les louanges des hommes, il faut le sentiment de la présence de Dieu, le désir

[62] *RSB*, p. 69.
[63] *RSB*, p. 59 ; cf. aussi *PR-R.* 188-190, 271-272.
[64] *RSB*, p. 193.

	persévérant de lui plaire, et un désir fervent des béatitudes promises par le Seigneur, car aucun serviteur ne songera à plaire à son compagnon en présence du maître, au mépris de celui-ci et au risque d'être condamné par lui[65]. *PR-R. 36.* […] Désirer l'estime des hommes est l'indice d'un manque de foi et d'un manque de piété […][66]. *PR-R. 198.* L'humilité consiste, suivant le commandement de l'Apôtre[67], à regarder les autres comme étant au-dessus de soi […][68]. Avec persévérance et constance, en toute occasion d'agir, on se demandera quels sont les comportements de l'humilité et on s'y exercera, car c'est en se donnant de la peine, que l'on parviendra ainsi, par une constante application,

[65] *RSB*, p. 193 ; cf. aussi *PR-R.* 33-34.
[66] L'Apôtre a dit : « si je plaisais encore aux hommes, je ne serais pas serviteur du Christ » (Ga 1, 10) ; *RSB*, p. 194.
[67] Ph 2, 3.
[68] Cf. *RSB*, p. 275.

	à la pratique parfaite de l'humilité […][69].
C. IV - Art. 3. En toute circonstance qui lui impose de parler ou de répondre, il doit prévenir son confrère par cette parole : « pardonne-moi ».	
LA CHARITÉ FRATERNELLE	
C. V - Art. 1. Le moine doit s'efforcer de maintenir l'accord et la paix avec tous ses confrères.	*GR-R. 3.* […] Rien n'est plus conforme à notre nature que de nous fréquenter mutuellement, de nous rechercher les uns les autres et d'aimer notre semblable […][70]. À l'exemple du Christ, il faut devenir rançon pour le salut de tous […][71]. *PR-R. 266.* […] Il ne faut jamais donner de motif de discorde et de rupture, mais nous garder toujours dans la paix pour l'unité de l'esprit […][72].

[69] Cf. *RSB*, p. 275
[70] *RSB*, p. 55 ; cf. aussi *PR-R.* 162 ; 255.
[71] *RSB*, p. 56.
[72] *RSB*, p. 313.

C. V - Art. 2. Il doit manifester de la dignité et de la souplesse en toutes ses paroles et ses actions par rapport à ses confrères, non seulement envers ceux qui le dépassent, mais aussi envers ceux qui lui sont égaux et même envers ceux qui viennent après lui, surtout enfin envers ceux qui le déprécient.	*GR-R. 49.* […] En toute circonstance du savoir et d'expérience, il faut discerner avec douceur et prudence, écouter avec sagesse et résoudre pour l'édification de la communauté les questions proposées[73].
C. V - Art. 3. Il doit s'efforcer avec vigueur de ne pas juger.	*PR-R. 164.* […] Il ne faut pas juger son frère […][74].
C. V - Art. 4. Il doit garder son cœur en le purifiant de l'amour propre.	
LA PATIENCE	
C. VI - Art. 1. Le moine doit, à l'avance, s'exercer à la patience, en pratiquant la mortification en parole et en action.	*PR-R 266.* […] « Ne laissez sortir de votre bouche aucune parole mauvaise, mais seulement bonne, capable d'édifier[75] », alors il est aussi nécessaire à ceux-là de garder un silence parfait, jusqu'à ce qu'ils soient guéris, grâce à lui, de leur intempérante loquacité. Ils

[73] *RSB*, p. 142.
[74] *RSB*, p. 256.
[75] Eph 4, 29. Cf. *RSB*, p. 313 ; cf. aussi *PR-R.* 40, 215.

	apprendront ainsi, par l'abstention, à reconnaître quand, comment et de quoi parler « afin de faire du bien à ceux qui entendent[76] ».
C. VI - Art. 2. Quand se multiplient les tentations, il ne doit pas se troubler, mais se défendre du trouble par un esprit de longanimité.	*GR-R. 16.* […] Nul moyen n'est plus apte que la tempérance à mortifier et à asservir le corps. L'effervescence de la jeunesse et la fougue des passions trouvent en elle un frein puissant qui les contient […][77].
C. VI - Art. 3. Il doit habituer sa langue à l'action de grâces, en tout problème ou difficulté.	*GR-R. 37.* […] Il nous est fait une loi de rendre grâce à chaque instant […][78].
L'HABIT DES MOINES	
C. VII - Art. 5. Le moine ne doit utiliser, pour se vêtir, que ce qui est de couleur sombre.	
C. VII - Art. 2. La tunique doit être en laine et la chemise en « Kham ».	*GR-R. 22.* […] Il faut chercher ce qu'il y a de plus pauvre en faits d'habits […][79].
C. VII - Art. 3. Il porte une ceinture	*GR-R. 23.* […] Il est évident que

[76] Eph 4, 29.
[77] Cf. *RSB*, p. 84.
[78] *RSB*, p. 123.
[79] *RSB*, p. 97.

noire qui ne sera pas large et le novice une corde en poil.	tous les disciples de Jésus avaient l'habitude de porter une ceinture[80] […] la ceinture sera utile pour le disciple pour adapter commodément la tunique au corps, de façon à le tenir plus chaudement enfermé dans les plis et à lui rendre les mouvements plus dégagés […][81].
C. VII - Art. 5. Il n'enlève pas sa ceinture, ni son capuchon ni un autre vêtement pendant la nuit, excepté ce qui se trouve au-dessus de la ceinture.	*GR-R. 22.* […] N'ayons pas des habits spéciaux à porter en public et d'autres à porter chez nous, n'en ayons pas non plus de différents pour le jour et pour la nuit, mais trouvons un vêtement qui puisse servir à tout : à nous envelopper décemment le jour et à nous couvrir chaudement la nuit[82] […]
L'HABITAT DES CELLULES	
C. VIII - Art. 1. Le moine ne doit pas quitter sa cellule sans raison.	
C. VIII - Art. 2. Il ne doit pas vivre	

[80] Mt 3, 4 ; Mt 10, 9 ; Ac 12, 8 ; Le Seigneur lui-même lorsqu'il se prépara à servir ses disciples, prit un linge et se ceignit (Jn 13, 4). Pareillement dans l'AT, cf. 2 R 1, 8. La ceinture est un indice de virilité et un signe que le moine est prêt à agir : « Ceins-toi les reins comme un homme » (Jb 38, 3).
[81] Cf. *RSB*, p. 100.
[82] *RSB*, p. 98.

avec quelqu'un d'autre dans sa cellule.	
C. VIII - Art. 3. Il n'entre pas dans la cellule de son confrère sans sa permission.	
C. VIII - Art. 4. Si quelqu'un entre dans sa cellule, il doit laisser la porte ouverte jusqu'à ce qu'il sorte.	
C. VIII - Art. 5. Que sa cellule puisse être ouverte par les clés de ses confrères.	
C. VIII - Art. 6. Qu'il garde la propreté et l'ordre dans sa cellule.	
LE VOYAGE	
C. IX - Art. 1. Le moine ne doit pas voyager seul, mais, avant de sortir du monastère, qu'il demande au supérieur un compagnon qui l'accompagne jusqu'à son retour.	*GR-R. 39.* […] Les voyages doivent être faits en groupes, afin de permettre la récitation des prières et des psaumes, ainsi que l'édification mutuelle durant le trajet […][83].
C. IX - Art. 2. Il ne prend pas la route sans la permission du supérieur.	
C. IX - Art. 3. Il ne quitte le monastère que durant le temps qui lui est prescrit par le supérieur.	

[83] *RSB*, p. 127.

C. IX - Art. 4. Il ne va pas d'un monastère à l'autre sans la permission écrite du supérieur.	
C. IX - Art. 5. Dans tout monastère où il entre, il sera sous l'autorité du supérieur.	
C. IX - Art. 6. Il n'utilise pas de moyen de transport sans la permission du supérieur.	
C. IX - Art. 7. S'il est possible, il n'utilise qu'un âne.	
LE RÉEFECTOIRE	
C. X - Art. 1. Le moine doit avoir un repas facile à préparer.	*GR-R. 19.* […] Les aliments à employer sont ceux qui sont les plus simples à préparer […][84]. *GR-R. 20.* […] Il faut donner, alors, la nourriture la plus ordinaire et la plus facile à se procurer […][85]. *GR-R. 17.* […] Usant à peine et en petite quantité des choses nécessaires, comme pour rendre à la nature un service qui lui pèse, trouvant trop long le temps qu'il faut

[84] *RSB*, p. 91.
[85] *RSB*, p. 95.

	y consacrer, il est vite levé de table pour s'empresser au travail […][86].
C. x- Art. 2. Il ne mange que deux fois, le midi et le soir ; autrement, il doit demander la permission du supérieur.	*GR-R. 19.* […] Il ne faut pas manger par gourmandise, mais pour vivre, en évitant de s'adonner au plaisir, car être esclave de la volupté n'est autre chose que se faire un Dieu de son ventre[87]. Parce que notre corps se dépense et s'épuise constamment, il a besoin de réfection, et c'est pour cela que le besoin de nourriture est dans la nature elle-même, mais la juste norme que la raison nous fixe est de boire et de manger pour autant qu'il est nécessaire, afin de soutenir le corps en lui restituant ce qu'il a perdu […][88].
C. x - Art. 3. Il ne mange pas de viande, et en cas de maladie il n'en mange qu'avec la permission du supérieur.	*GR-R. 20.* […] Quant aux aliments, il faut des régimes et des traitements divers […] en fixant ce qui convient aux santés normales, nous permettons aux supérieurs d'établir

[86] *RSB*, p. 88.
[87] *RSB*, p. 91.
[88] *Ibid*.

	prudemment des exceptions pour les cas particuliers […][89].
C. x - Art. 4. Il ne mange pas avec un laïc à l'intérieur du monastère.	
C. x - Art. 5. Il ne se sert pas au réfectoire avant celui qui lui est supérieur.	*GR-R. 21.* Il faut user de circonspection et savoir agir comme il convient, c'est-à-dire laisser à celui qui reçoit, le soin de déterminer les places, comme le Seigneur du reste l'a prescrit en disant qu'il appartient au maître de la maison de fixer l'ordre des convives[90]. *GR-R. 21.* […] C'est ainsi que nous nous supporterons mutuellement dans la charité en gardant partout l'ordre et la bonne tenue et nous montrerons que nous ne pratiquons pas l'humilité envers et contre tout, par ostentation et esprit démagogique. C'est en effet, en obéissant que nous serons humbles, car il y a manifestement plus

[89] *RSB*, p. 90.
[90] Lc 14, 10.

	d'orgueil à contester qu'à prendre la première place lorsqu'on nous l'ordonne[91].
C. X - Art. 6. Il ne salue personne pendant le temps du repas.	
C. X - Art. 7. Il peut se promener un peu après le repas, seul ou avec ses frères.	
LE TRAVAIL	
C. XI - Art. 1. Le moine doit, surtout s'il est en bonne santé, persévérer dans le travail spirituel ou corporel.	*GR-R. 37.* […] Il faut travailler avec zèle […][92].
C. XI - Art. 2. Que son travail soit utile pour ses confrères.	*GR-R. 37.* […] Il ne faut pas mettre en avant la piété pour excuser la paresse ou la crainte de l'effort, mais envisager l'occasion de combattre, de souffrir davantage et de pratiquer la patience dans les difficultés, afin de pouvoir dire : « Dans le travail et dans la peine, dans les veilles nombreuses, dans la faim et dans la soif[93] ». Une telle conduite est

[91] Cf. *RSB*, p. 96-97.
[92] *RSB*, p. 121.
[93] Eph 4, 28.

	importante parce que la charité envers le prochain le demande, en sorte que, par son intermédiaire, Dieu donne à ses frères nécessiteux le moyen de se suffire […][94].
C. XI - Art. 3. Il n'accomplit aucun travail sans ordre du supérieur et, en cas de besoin, il lui faut la permission du responsable.	
LE SILENCE	
C. XII - Art. 1. Le moine doit se tenir rigoureusement en silence.	*GR-R. 13.* Il est bon que les nouveaux venus s'exercent également au silence, […]. Ils doivent garder un silence constant et parfait […][95]. *PR-R. 173.* […] Le silence est de rigueur […][96].
C. XII - Art. 2. Qu'il observe en trois occasions un silence complet : de la prière des Complies jusqu'à Tierce, dans l'église et au réfectoire. En cas de besoin, qu'il parle à voix basse.	*GR-R. 13.* […] En dehors de la psalmodie, il faut garder le silence, et ne parler que si l'on est obligé, soit par l'utilité personnelle, comme la direction de son âme, ou une absolue nécessité au cours du travail,

[94] Cf. *RSB*, p. 121.
[95] *RSB*, p. 78.
[96] *RSB*, p. 262.

	soit encore parce qu'on est interrogé d'urgence[97].
LA PRIÈRE MENTALE	
C. XIII - Art. 1. Chaque moine doit accomplir, matin et soir, une demi-heure ou une heure de prière mentale, avant ou après la prière vocale, selon l'avis du supérieur.	
C. XIII - Art. 2. (Pour accomplir cette tâche) il pourra s'unir avec quelques frères dans l'église ou s'isoler tout seul dans sa cellule. *C. XIII - Art. 3.* Ceux qui ont des fonctions fatigantes n'accomplissent pas cette prière sans la permission du supérieur.	
LA PRIÈRE VOCALE	
C. XIV - Art. 1. Chaque moine doit accomplir les sept prières aux heures prescrites selon la coutume du monastère.	*GR-R. 37.* […] Ils doivent accomplir tous les offices communs là où ils se trouvent […] Les heures de prières sont sept : l'aurore, la troisième heure, la sixième, la neuvième, à la fin du jour, au commencement de la nuit, et au milieu de la nuit […][98].

[97] *RSB*, p. 78.
[98] *RSB*, p. 123-125.

C. XIV - Art. 2. Qu'il ajoute aux Complies la litanie de la Vierge, puis un examen de conscience pendant un demi-quart d'heure. Qu'il fasse cet examen, le matin après Tierce, seul avec lui-même dans l'église.	*GR-R. 37.* […] À la fin du jour, on s'accusera de ses manquements volontaires et involontaires, même si la faute a été commise dans le secret, que l'on ait péché en paroles, ou en actes ou dans le fond du cœur, et enfin on cherchera à apaiser Dieu par la prière. Il est, en effet, extrêmement utile de s'examiner sur ses fautes […][99].
C. XIV - Art. 3. Qu'il s'isole dans sa cellule, le mercredi et le vendredi, après l'examen de conscience, pour réciter cinq fois le psaume 50, les bras en croix.	*GR-R. 37.* […] Au commencement de la nuit, il nous faudra prier de nouveau, pour obtenir un repos tranquille et exempt de rêves; on dira encore à ce moment le psaume cinquantième […][100].
C. XIV - Art. 4. Qu'il continue à faire les métanies au moment des cantiques.	*GR-R. 37.* […] Ils se prosterneront tous ensemble afin de mériter, eux aussi, d'être sanctifiés par Lui […][101].
LA CONFESSION	
C. XV - Art. 1. Le moine doit se	*PR-R. 229.* Il faut confesser les

[99] *RSB*, p. 125.
[100] *Ibid*.
[101] *RSB*, p. 124.

confesser à celui qui est désigné pour cette tâche, à moins qu'il n'obtienne la permission du supérieur.	fautes à ceux qui ont appris à les soigner […][102] . *PR-R. 288.* […] Il est nécessaire d'avouer ses péchés à ceux à qui a été confiée l'administration des mystères de Dieu […][103].
C. XV - Art. 2. Il doit se confesser au moins une fois par semaine.	
C. XV - Art. 3. À son entrée dans l'Ordre, il doit faire une confession générale au supérieur ou à celui à qui le supérieur permet d'aller se confesser.	*GR-R. 26.* Pour ce qui est des inférieurs, s'ils veulent faire des progrès appréciables et vivre selon les préceptes de Notre Seigneur Jésus-Christ, ils ne doivent conserver caché aucun mouvement secret de l'âme […]. Il faut qu'ils dévoilent les arcanes du cœur[104].
LA SAINTE COMMUNION	
C. XVI - Art.1. Le moine doit être toujours prêt, par ses œuvres et par désir, à recevoir la sainte communion.	*PR-R. 172.* La crainte, l'Apôtre nous l'enseigne en disant : « Celui qui mange et boit indignement, mange et boit sa propre condamnation[105] », la confiance […], l'immensité de la

[102] *RSB*, p. 291 ; cf. aussi *PR-R.* 227 ; 290.
[103] 1 Co 4, 1 ; *RSB*, p. 329.
[104] *RSB*, p. 104.
[105] 1 Co 11, 29.

	gloire de Dieu et l'admiration de l'humilité du Christ et de sa charité […] voilà les dispositions et les sentiments que doit avoir celui qui communie au corps et au sang du Christ[106].
C. XVI - Art. 2. Qu'il communie chaque dimanche et fête de précepte.	
C. XVI - Art. 3. Si plusieurs fêtes se succèdent dans la même semaine, il ne doit pas communier à toutes les fêtes, par respect envers le sacrement mais en suivant l'avis du supérieur.	
C. XVI - Art. 4. Le moine-prêtre ne doit pas manquer de célébrer la messe chaque jour, à moins d'avoir une raison et avec l'autorisation du supérieur.	
LA BONNE TENUE	
C. XVII - Art. 1. Que le moine ne se présente pas devant quelqu'un ni ne se montre hors de sa cellule sans être habillé avec décence.	

[106] Cf. *RSB*, p. 260.

C. XVII - Art. 2. Qu'il ne manque pas de s'agenouiller devant les supérieurs et les plus anciens des prêtres, aux moments prescrits selon les coutumes des moines.	
C. XVII - Art. 3. Il ne doit absolument pas toucher son confrère que pour le saluer au départ ou à l'arrivée, ou en cas de maladie.	
C. XVII - Art. 4. Quand il entre et qu'il sort, quand il frappe à une porte ou qu'il la ferme, qu'il le fasse bien calmement et posément.	
C. XVII - Art. 5. En parlant à son confrère, qu'il fasse preuve de charité et d'amabilité accompagnées de la crainte de Dieu.	
C. XVII - Art. 6. Il sera toujours décent et poli dans toutes ses paroles et ses gestes.	*GR-R. 17.* […] Se livrer au rire bruyant et immodéré est un signe d'intempérance et prouve qu'on ne sait ni se maintenir dans le calme, ni réprimer la frivolité de l'âme par la saine raison […][107].

[107] *RSB*, p. 86.

LES MALADES	
C. XVIII - Art. 1. Le moine doit rendre grâce à Dieu en cas de maladie encore plus qu'au temps de la bonne santé, en considérant sa maladie comme une visite de Dieu pour son profit personnel.	*GR-R. 55.* […] Les diverses infirmités n'ont pas toutes des causes naturelles; elles ne sont pas toutes produites par un régime défectueux ou autres causes d'ordre physique, contre lesquelles nous reconnaissons utile l'emploi des médicaments. Elles sont souvent, au contraire, pour nous, des châtiments de nos fautes infligés pour notre amendement : « car le Seigneur corrige celui qu'il aime » […][108]. *GR-R. 17.* […] Si quelqu'un est au-dessus des passions, ne subit pas l'attrait du plaisir, ou du moins ne lui cède pas, mais se domine avec fermeté en présence de jouissance nuisible, celui-là est parfaitement tempérant, et il est manifeste qu'étant tel il s'écartera de toute faute […][109]. *PR-R. 261.* […] Il faut bien savoir

[108] Pr 3, 12 ; *RSB*, p. 149.
[109] Cf. *RSB*, p. 87.

	que ces peines, tant extérieurs que corporelles sont, pour des raisons multiples et diverses, voulues ou permises de Dieu en vue d'un bien préférable à leur éloignement […][110].
C. XVIII - Art. 2. Qu'il n'impose pas à son corps des contraintes excessives sans l'autorisation du supérieur.	
C. XVIII - Art. 3. Qu'il fasse connaître au supérieur sa maladie.	
C. XVIII - Art. 4. Qu'il n'utilise aucun médicament ou traitement sans la permission du supérieur.	*PR-R. 140.* […] Il est sans doute utile et raisonnable de soigner immédiatement le corps lorsqu'il souffre pour avoir absorbé des choses nuisibles, mais il ne faut pas le faire sans discernement […][111].

2.1.2.3. *Analyse*

Nous remarquons, d'abord, qu'en ce qui concerne le style, celui de la *RSB* n'est pas le même que celui de la *ROLM*. C'est vrai que, dans les deux Règles, le discours est indirect, à la troisième personne, mais dans *RSB* la façon de s'adresser est impersonnelle et générale, parfois au singulier,

[110] *RSB*, p. 309.
[111] Cf. *RSB*, p. 246.

parfois au pluriel. En outre, on n'y connaît pas le mot « moine » mais plutôt « anachorète », « ascète », « athlète », « disciple » et, souvent, « frère ». L'usage de ce terme « frère » manifeste, chez Saint Basile, la conception de la vie fraternelle, de la vie commune. Cette conception n'est pas loin aussi de l'idéal monastique qui se manifeste dans la *ROLM*, mais Qara'alī choisit toujours la formulation « moine », en arabe *Al-Rahib* et l'utilise au singulier. Cette formulation exprime une identité plus définie du point de vue canonique suivant les exigences de l'époque de Qara'alī.

La mise en parallèle des articles communs à la *ROLM* et à la *RSB* met en relief la forte influence de la *RSB.* Dans cette étude nous pouvons remarquer que l'emprunt basilien de Qara'alī est beaucoup plus marqué que l'emprunt antonien.

En effet, nous obtenons par cette étude synoptique une première réponse à la question qui nous occupe, celle du patrimoine et du fondement monastique de la *ROLM*, puisque le très grand parallélisme entre les deux règles nous permet de dire que Qara'alī se basait sur la Règle de Saint Basile en la considérant comme une Règle-mère.

Nous avons déjà remarqué que la *RSB* est adressée à toute personne qui désire mener une vie avec Dieu. Elle vise à secourir l'humanité pécheresse en l'aidant à parvenir à l'accomplissement de la perfection.

Le premier aspect à découvrir, dans cette Règle, c'est que le moine n'est pas un solitaire. C'est vrai qu'il se retire du monde et quitte sa famille et ses amis, mais pour retrouver des frères au monastère, et c'est pour cela que Basile insiste souvent sur la vie communautaire.

Dans la Règle de Saint Antoine, il y a un chemin individuel et l'enseignement qu'il offrait aux autres tendaient à former un anachorète indépendant, vivant et combattant les vices dans ce monde pour son salut et sa sanctification, tandis que, chez Basile, c'est le contraire : il n'y a, en effet, que l'ascèse communautaire, appuyée sur les enseignements évangéliques. Cet aspect communautaire est, également, dominant dans la *ROLM*, où la vie est collective.

Nous remarquons une grande ressemblance entre la *RSB* et les dix-huit chapitres de la *ROLM*.

En premier lieu, l'obéissance, la chasteté et la pauvreté sont un trio qui se trouve dans les deux Règles. Ensuite, les deux auteurs exposent des vertus (l'humilité, la charité, la patience, et le silence), en se basant toujours sur la personne du Christ ; d'autre part, ils développent des thèmes pratiques dans la vie monastique (l'habit des moines, l'habitat des cellules, le voyage, le réfectoire, le travail, la bonne tenue et les malades), pour terminer par la prière et l'union avec Dieu dans les sacrements (les prières, la confession et la Sainte Communion).

1- *L'obéissance* : quant à l'obéissance, le moine doit considérer son supérieur comme le Christ et lui obéir d'une manière aveugle[112] et doit accepter tout ce qui est décidé par lui[113].

Les deux auteurs soulignent qu'au monastère, le supérieur joue le premier rôle et a un pouvoir suprême, de sorte qu'il lui appartient de fixer aux moines leurs fonctions, leur besognes, etc., et, en même temps, « le

[112] *ROLM* I, 1.
[113] *RSB, PR-R*. 96.

moine ne doit ni prêter, ni emprunter, ni donner, ni demander des aumônes sans sa permission ».

Pour Saint Basile, la direction spirituelle tient une place capitale. Il faut que l'ermite se confie à un directeur, que ce soit le supérieur ou un autre.

2- ***La chasteté*** : elle est rigoureuse dans les deux Règles. Il s'agit surtout d'un renoncement aux sens. Les deux auteurs considèrent le corps comme une offrande faite à Dieu et le moine doit fuir tout ce qui nuit à la chasteté.

3- ***La pauvreté*** : du renoncement physique au renoncement matériel : « le moine doit renoncer aux richesses, à la vaine gloire, etc.[114] » ; en un mot, il doit être pauvre. Dans les deux Règles, la pauvreté est sévère de sorte que « le moine n'a pas le droit de posséder des choses à titre personnel[115] », et celui qui désobéit sera exclu de l'Église et de la charité du Seigneur[116].

4- ***L'humilité*** : la pauvreté est un chemin vers l'humilité. Les deux auteurs présentent le comportement parfait de l'humilité : par les gestes et les actes humbles[117], mais chacun le fait d'une manière distincte : Saint Basile, en partant du sentiment de la présence de Dieu et du désir persévérant de lui plaire[118], explique profondément les raisons de pratiquer cette vertu, pendant que Qara'alī donne de courts préceptes visant surtout l'exercice de cette vertu.

---

[114] *RSB, PR-R.* 85.
[115] *ROLM* III, 1 ; *RSB, GR-R.* 5.
[116] *RSB, GR-R.* 5.
[117] *ROLM* IV, 2.
[118] *RSB, PR-R.* 34.

5- ***La charité fraternelle*** : la paix, l'unité *ḥdoyoūto*[119] de l'esprit, l'accord, le respect, la dignité, le discernement, le fait de ne pas juger et la purification de l'amour propre sont les fruits de la charité dans les deux Règles[120]. Il faut signaler, d'une façon particulière, que les deux textes coïncident pleinement dans le précepte « de ne pas juger », et cela nous invite à supposer que Qara'alī a été influencé directement par Saint Basile.

De son côté, Saint Basile se tourne explicitement vers le Christ comme origine de la charité : « à l'exemple du Christ, il faut devenir rançon pour le salut de tous[121] », tandis que Qara'alī souligne davantage la dimension de la vie communautaire organisée en accentuant la diversité des rapports entre les moines qui doivent être tous inclus dans la charité.

6- ***La patience*** : en ce qui concerne la patience, nous pouvons remarquer, chez les deux auteurs, une grande ressemblance dans la pratique de la patience et dans le précepte de rendre toujours grâce au Seigneur. Pour eux, la patience est une pratique qui fortifie l'homme devant les tentations[122]. Dans le même contexte, chacun complète l'idée de l'autre. Qara'alī dit que « le moine doit la pratiquer dans la mortification en parole et en action », tandis que pour Saint Basile « il faut la pratiquer aussi dans le silence, en mortifiant et en servant le corps à travers la tempérance[123] ». Donc, chez Qara'alī, il y a une mortification en action et pas seulement en

[119] Le terme *ḥdoyoūto* a deux sens : l'unité ou l'union et la solitude. Cf. L. COSTAZ, *Dictionnaire Syriaque-Français*, Beyrouth (imprimerie catholique) 1962, 97.
[120] *ROLM* V, 1-4 ; *RSB, PR-R.* 266, *GR-R.* 49, *PR-R.* 164.
[121] *RSB, GR-R.* 3.
[122] *ROLM* V, 2 ; *RSB, GR-R.* 16.
[123] *RSB, GR-R.* 16.

parole, pendant que Saint Basile, tout en soulignant le silence, parle de la mortification du corps.

7- *L'habit des moines* : la simplicité de l'esprit doit être rendue visible par la tenue monastique. La *ROLM* décrit la tunique du moine qui « doit être en laine et la chemise en *Kham*[124] », pendant que Saint Basile accentue la pauvreté de la tenue[125]. Les deux s'accordent sur le port de la ceinture pour adapter commodément la tunique au corps. D'autre part, Qara'alī précise la couleur de l'habit « qui doit être sombre[126] », mais Saint Basile n'en dit rien.

Qara'alī accorde de l'importance à la description détaillée de l'habit parce qu'il sent la nécessité d'unifier et de donner un habit spécial à sa communauté, tandis que Saint Basile donne des critères généraux en établissant le principe central de la pauvreté.

8- *L'habitat des cellules* : en ce qui concerne ce huitième chapitre de la *ROLM* sur « l'habitat des cellules personnelles », nous ne trouvons aucune ressemblance avec la *RSB*, puisque Saint Basile passe ce thème sous silence.

9- *Le voyage* : un autre sujet traité par les deux auteurs est le voyage. Pour les deux, « le moine ne doit pas voyager tout seul, il doit avoir un compagnon avec lui » ; Saint Basile explique le but : « les voyages doivent être en groupes, afin de permettre la récitation des prières et des psaumes, ainsi que l'édification mutuelle durant le trajet[127] ». Qara'alī expose, de son

[124] *ROLM*, VII, 2.
[125] *RSB, GR-R*. 22.
[126] *ROLM*, VII, 1.
[127] *RSB, GR-R*. 39.

côté, les normes que le moine doit suivre avant et durant son voyage : « il ne prend pas la route sans la permission de son supérieur, il ne quitte le monastère que durant le temps qui lui est prescrit par le supérieur même, et il ne va d'un monastère à l'autre sans la permission écrite du supérieur, etc. [128] », tandis que Saint Basile ne mentionne rien de ces normes.

10- ***Le réfectoire*** : dans les deux Règles, les auteurs parlent de la simplicité et de la facilité dans la préparation des repas. Saint Basile souligne, en outre, qu'il faut manger pour autant qu'il est nécessaire et afin de soutenir le corps en lui restituant ce qu'il a perdu, pendant que Qara'alī ordonne à ses moines de manger seulement deux fois par jour ; autrement, le moine doit demander la permission de son supérieur. Puis, chacun des deux auteurs parle du comportement du moine au réfectoire. Qara'alī adjoint une interdiction : « le moine ne doit pas manger avec un laïc[129] », qui répond à la distinction plus stricte entre religieux et laïcs propre à son époque. D'ailleurs, les deux parlent du régime et du jeûne, mais Saint Basile fixe, en plus, ce qui convient aux santés normales.

11- ***Le travail*** : en ce qui concerne le travail, chacun des deux auteurs complète l'idée de l'autre. Basile insiste sur « le travail avec zèle[130] » et sur le fait que cet acte est important envers le prochain pauvre. Qara'alī ordonne aussi aux moines de persévérer dans le travail qui doit être utile pour leurs confrères et souligne que le moine ne peut accomplir aucun travail sans l'autorisation de son supérieur[131].

[128] *ROLM* IX, 2-7.
[129] *ROLM* X, 5.
[130] *RSB, GR-R*. 37.
[131] *ROLM* XI, 1-3.

12- ***Le silence*** : il est rigoureux dans les deux Règles et les deux auteurs indiquent les moments fixes de silence que les moines doivent respecter, en souhaitant de garder toujours cette ambiance, sauf s'il y a un besoin et, dans ce cas, ils doivent parler à voix basse.

13- ***La prière mentale*** : c'est le deuxième chapitre dans lequel on ne trouve pas de ressemblance entre la *ROLM* et la *RSB*. C'est que ce chapitre traite d'un thème individuel, propre à chaque moine, tandis que Basile s'intéresse beaucoup plus des thèmes communautaires. De plus, cette sorte de distinction dans la prière n'avait pas d'importance à l'époque de Saint Basile[132].

14- ***La prière vocale*** : le devoir de la prière vocale est fortement présent dans les deux Règles. Les deux auteurs s'accordent sur les sept heures, prescrites selon la coutume du monastère, sur l'examen de conscience, qui doit être accompli le matin ou à la fin du jour, et sur la récitation du psaume 50. Mais Qara'alī ajoute des pratiques individuelles et communautaires, soit d'origine occidentale, comme la litanie, soit d'origine orientale, comme les métanies[133].

15- ***La confession*** : pour soigner l'esprit et progresser dans la vie spirituelle, la confession est obligatoire dans les deux Règles, mais Saint Basile accentue l'aspect de la direction spirituelle, sans établir des normes spécifiques touchant le temps et les circonstances, tandis que Qara'alī donne des règles précises en exigeant du moine la confession au moins une fois par semaine, en demandant de se confesser à celui qui est désigné par le supérieur, et ceci parce que, entre l'époque de Saint Basile et celle de

[132] Voir *infra*, 360-361.
[133] Voir *supra*, 103-104.

Qara'alī, il y a tout le développement de la doctrine de l'Église sur la pénitence, depuis le Moyen-Âge jusqu'au Concile de Trente (1543-1565)[134].

16- ***La Sainte Communion*** : le moine doit être prêt, par ses œuvres, à recevoir la Sainte Communion. En plus de la préparation que chaque moine doit faire avant de communier, Qara'alī interdit aux moines de communier plusieurs fois dans la même semaine par respect envers le Sacrement et il demande au moine-prêtre de ne pas manquer la célébration quotidienne de la messe. Encore une fois, Qara'alī donne des préceptes spécifiques tandis que Saint Basile énumère les dispositions fondamentales que doit avoir celui qui communie au Corps et au Sang du Christ[135], en allant directement au principe.

17- ***La bonne tenue*** : dans la première partie de ce dix-septième chapitre, nous ne trouvons pas de relation avec la *RSB*. Il s'agit, ici encore, d'un thème touchant la conduite personnelle du moine. Ce n'est qu'en ce qui concerne la tempérance et le bon comportement dans les gestes et les paroles, que les deux auteurs se rejoignent dans ce chapitre.

18- ***Les malades*** : les deux auteurs soulignent qu'en cas de maladie, le moine doit considérer l'infirmité comme voulue et permise par Dieu pour son profit personnel[136].

La ressemblance est évidente dans tous les aspects qui concernent la spiritualité et la vie communautaire. Ainsi, il n'y a aucun doute que la *RSB* est une source immédiate et primordiale de la *ROLM*. On pourrait, alors,

---

[134] Cf. J. DELUMEAU, *L'aveu et le pardon : les difficultés de la confession : XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris (Fayard) 1990, *passim*.
[135] *RSB, PR-R.* 172.
[136] *RSB, PR-R.* 261 ; *ROLM* XVIII, 1.

dire que Qara'alī apprend de Saint Basile comment passer de la vie contemplative individuelle à la vie active communautaire, mais en ajoutant des détails sur des aspects pratiques comme l'habit du moine, l'habitat des cellules, la bonne tenue et la distinction entre la prière mentale et la prière vocale, pour répondre aux exigences de l'organisation d'un Ordre religieux comme il était conçu à l'époque de la réforme tridentine.

D'autre part, le supérieur occupe un rôle dominant chez les deux auteurs, mais dans la *RSB* il est considéré surtout comme père spirituel, tandis que dans la *ROLM* le supérieur a un rôle de gouvernement dans tous les aspects de la vie communautaire. Ici encore, nous pouvons voir un signe de la mentalité des différentes époques.

Enfin, nous relevons que la *RSB* est remarquablement plus vaste de la *ROLM*, ce qui s'explique par le fait que Saint Basile répondait aux questions de ses disciples en toute liberté, tandis que Qara'alī était contraint de rédiger une règle synthétique, suivant les exigences des autorités ecclésiastiques qui devaient l'approuver, ce qui l'obligea à choisir les thèmes essentiels.

CONCLUSION

Dans notre analyse, nous avons trouvé une certaine ressemblance entre la *RSA* et la *ROLM*, mais le grand parallélisme se trouve entre la *RSB* et la *ROLM*.

En effet, nous pouvons dire que la *ROLM* a utilisé les deux, mais Qara'alī donna sans doute beaucoup plus d'importance à la *RSB* du fait qu'il s'occupait de l'organisation communautaire plus que de la vie érémitique.

Ce n'est donc pas la Règle de Saint Antoine qui était au premier rang, mais c'était surtout la Règle de Saint Basile qui offrait aux réformateurs des arguments indispensables pour la vie communautaire et individuelle et occupait une place particulière dans la *ROLM*.

Pourtant, il ne faut pas oublier que l'aspect anachorétique avait aussi un rôle important et une grande influence sur la spiritualité de l'Ordre puisque nous rencontrons une Règle spéciale pour les moines qui désiraient embrasser ce mode de vie érémitique[137].

Qara'alī a rédigé la Règle en faisant une alliance entre le passé et le présent, entre le patrimoine et l'actualité. Ces dix-huit chapitres de la *ROLM* contiennent alors, des enseignements des Pères qui sont mis à jour selon les besoins du présent. Autrement dit, Qara'alī revivifie les enseignements de Saint Antoine et surtout de Saint Basile en les appliquant dans sa culture spécifique.

2.2. Présentation synoptique et comparaison de la Règle de l'OLM (1732) avec deux Règles occidentales

Après avoir présenté la *ROLM* en parallèle avec deux anciennes Règles orientales, il convient de prendre aussi en considération les Règles occidentales mentionnées dans les *Mémoires* de Qara'alī, à savoir celles des Carmes Déchaux et de la Compagnie de Jésus.

2.2.1. Règle des Carmes Déchaux[138]

2.2.1.1. *Présentation de la Règle*

L'Ordre du Carmel, né à la fin du XII^e siècle en terre d'Orient, dans les domaines des croisés, a été transplanté en Europe entre 1235 et 1291[139].

[137] Voir *infra*, 437-441.
[138] Nous indiquons cette Règle par le sigle *RCD* au cours de notre étude.

La Règle en vigueur dans l'Ordre des frères de la Bienheureuse Vierge Marie du Mont-Carmel doit son origine à Saint Albert de Verceil, patriarche latin de Jérusalem de 1206 à 1214. Elle fut rédigée sous forme de lettre adressée à Saint Brocard, élu prieur vers 1200, pour avoir « une règle de vie adaptée au but que lui et ses frères se proposaient[140] ».

Élevée au rang de Règle le 31 janvier 1226, suite à l'approbation du pape Honorius III (1216-1227), elle fut approuvée par Grégoire IX (1227-1241), le 6 avril 1229, et, enfin, le 8 juin 1245, par Innocent IV (1243-1254), qui la confirma le 1 octobre 1247. Le texte se trouve dans la Bulle *Quae honorem Conditoris*[141].

Elle est restée, jusqu'à nos jours, la Règle de l'Ordre, très légèrement remaniée avec l'aide de deux Dominicains, afin de pouvoir survivre en Europe[142].

À l'époque du grand schisme d'Occident, au XV^e^ siècle, le pape Eugène IV (1431-1447) se vit amené à apporter quelques atténuations au texte primitif, surtout en ce qui concerne l'abstinence et le jeûne ; la Règle qui en résulta fut considérée comme mitigée[143]. Cependant, au XVI^e^ siècle, sainte Thérèse d'Avila (1515-1582) appuya son projet de réforme surtout sur la Règle primitive[144].

---

[139] Cf. H. PEROT, « Tradition monastique vivante : réflexion à partir d'une recherche sur les origines orientales de l'Ordre du Carmel », dans *CPE* 67 (1997) 51.
[140] Cf. P. JEAN MARIE DE L'ENFANT JESUS, « Albert de Jérusalem », dans *DS*, t. I, col. 284-286.
[141] Cf. *Regulae Vaticanae* 21, fol. 465^v^-466^v^. Cf. aussi *Les Constitutions des frères déchaux avec leurs normes d'application*, Rome (Curie Généralice, OCD) 1986, 54-75.
[142] Cf. H. PEROT, « Tradition monastique vivante : réflexion à partir d'une recherche sur les origines orientales de l'Ordre du Carmel », 51.
[143] P. DENYS DE SAINT-MICHEL, « Carmes déchaussés », dans *DDC*, t. II, col. 1356-1357.
[144] *Ibid*.

Par ailleurs, l'Ordre du Carmel, qui est fondamentalement contemplatif, a accepté d'entreprendre des missions en s'inspirant du zèle et du désir fervent de sainte Thérèse de Jésus de prêcher Jésus Christ. Suite au Chapitre de 1605, qui eut lieu à Rome au monastère *Santa Maria della Scala*, la Congrégation italienne des Carmes Déchaux opta pour les missions et plusieurs missionnaires partirent pour l'Orient et se rendirent en Palestine, en Iran, en Iraq, en Syrie et au Liban[145], revenant ainsi dans les pays de leur origine.

Les Carmes s'installèrent, en 1627, à Alep, qui a été une étape centrale pour les missionnaires européens qui se rendaient en Orient[146].

Connaissant tout le bien qu'ils faisaient à Alep, le patriarche maronite Georges Amira (1633-1644) de Ehden encouragea la venue des Carmes au Mont-Liban, en leur offrant plusieurs avantages : couvent, église, aide morale et matérielle.

Les Carmes demeurèrent une cinquantaine d'années au monastère de Mār-Lishā' dans la vallée de Qādīshā à partir de 1643. Ils ont aidé au renouveau de la vie monastique dans la région, mais, à la demande du patriarche Dūwayhī, ils abandonnèrent en 1701 le monastère Mār-Līšā' aux moines maronites alépins, et décidèrent de monter au monastère saint-Sarkīs à Béšarré.

Ils s'installèrent aussi en plusieurs autres régions libanaises, par exemple Tripoli, Qobayyāt, etc., et ils tâchèrent de répandre la spiritualité de

[145] Cf. Y. MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne*, t. I[1], « Missions Carmélitaines », 729-739.
[146] Le premier missionnaire Carme venu à Alep fut le Père Prosper de l'Esprit Saint, espagnol, qui construisit un couvent, en 1627, au Mont Carmel. Il travailla avec ses frères à aider les prêtres locaux dans leurs activités apostoliques : prédication, confessions, retraites, etc. cf. M. HADDAD, www.carmes-liban.org/carmesliban.htm

sainte Thérèse de Jésus et de Saint Jean de la Croix. Ce fut ainsi que leur Règle fut connue chez les maronites.

La *RCD* est équilibrée et dense, et sa spiritualité est centrée sur la vie contemplative et, à l'origine, érémitique[147], et on n'y trouve aucune allusion à la mission. Elle comporte 24 articles, divisés en 18 canons, ne dépassant pas, pour la plupart, un petit paragraphe de six lignes au maximum. En voici la table des matières[148] :

Introduction : *Art.* 1-3

1- Du prieur : *Art.* 4

2- De l'acceptation de lieu : *Art. 5*

3- Des cellules des frères : *Art. 6*

4- De la réfection en commun : *Art. 7*

5- Du pouvoir du prieur : *Art. 8-9*

6- De la prière continuelle : *Art. 10*

7- Des heures canoniales : *Art. 11*

8- Du renoncement à toute propriété : *Art. 12*

9- Du bien en commun : *Art. 13*

10- De l'oratoire et du culte divin : *Art. 14*

11- Du Chapitre et de la correction des frères : *Art. 15*

12- Du jeûne des frères : *Art. 16*

13- De l'abstinence de viande : *Art. 17*

14- D'exhortations : *Art. 18-19*

15- Du travail : *Art. 20*

[147] Cf. T. BRANDSMA, « Carmes » (I- En dehors de la réforme de Sainte Thérèse), dans *DS*, t. II[1], col. 156-171.

[148] Nous notons que les titres ne figurent pas dans le texte original de la Règle.

16- Du silence : *Art. 21*

17- De l'humilité du Prieur : *Art. 22*

18- D'honorer le supérieur : *Art. 23-24.*

2.2.1.2. *Tableau synoptique de la ROLM et de la RCD*

TABLEAU SYNOPTIQUE – III	
Règle de l'OLM (1732)	**Règle des Carmes Déchaux[149]**
L'OBÉISSANCE	
C. I - Art. 1. Le moine doit considérer son supérieur comme le Christ et lui obéir d'une manière aveugle.	*Can. 23 (18).* […] considérer votre Prieur plutôt qu'en lui-même, le Christ qui l'a mis au-dessus de vous.
C. I - Art. 2. Il lui prête obéissance en toute chose, excepté le péché.	*Can. 4 (1).* Tous promettront obéissance au Prieur.
C. I - Art. 3. Il doit s'efforcer de l'honorer et l'aimer toujours davantage, intérieurement et extérieurement.	*Can. 23 (18).* Et vous autres Frères, honorez humblement votre Prieur […].
C. I - Art. 4. Il ne peut prendre aucun engagement sans son avis. *C. I - Art. 5.* Il ne s'occupe pas de la façon dont il traite ses confrères. *C. I - Art. 6.* Il doit l'informer de tout	*Can. 4 (1).* Les frères s'efforceront de garder l'obéissance en vérité par leurs œuvres […].

[149] Nous utilisons la traduction française du Père Martin Battman. Le texte original se trouve dans la Bulle *Quae honorem Conditoris, Regulae Vaticanae* 21, Rome (Poliglotta Vaticana) 1965, fol. 465^v-466^v.

son comportement et de tout ce qui lui arrive de bon et de mauvais. *C. I - Art. 7.* Il ne doit pas interpréter, commenter, prêcher ou enseigner sans son autorisation. *C. I - Art. 8.* Il ne peut pas envoyer de lettre ni en recevoir sans la lui montrer. *C I - Art. 9.* Il ne doit accepter aucun don, ni dépôt, ni hypothèque sans sa permission. *C. I - Art. 10.* Il ne doit ni prêter, ni emprunter, ni s'endetter, ni demander, ni faire l'aumône sans son autorisation.	
LA CHASTETÉ	
C. II - Art. 1. Le moine doit pratiquer une répression totale des sens.	
C. II - Art. 2. Il doit fuir les femmes, même celles de sa parenté.	
C. II - Art. 3. Il ne permet pas l'entrée d'une femme dans son monastère.	
C. II - Art. 4. Il ne vit pas avec un enfant, sinon pour l'instruire ailleurs qu'au monastère.	

C. II - Art. 5. Il doit éviter tout ce qui nuit à la chasteté.	*Can. 4 (1).* Les frères s'efforceront de garder l'obéissance en vérité par leurs œuvres ainsi que la chasteté […].
LA PAUVRETÉ	
C. III - Art. 1. Le moine ne doit rien posséder à titre personnel. *C. III - Art. 2.* Il ne doit rien avoir en propre.	*Can. 12 (8).* Qu'aucun des Frères ne dise que quelque chose lui appartient en propre, mais que tout vous soit commun et soit distribué à chacun par la main du Prieur, c'est-à-dire par le Frère qu'il aura chargé de cet office selon les besoins de chacun compte tenu de l'âge et des nécessités de chacun. *Can. 4 (1).* Les frères s'efforceront de garder l'obéissance en vérité par leurs œuvres ainsi que la chasteté et le renoncement à toute propriété.
C. III - Art. 3. Il ne doit pas s'approcher de ses parents, par son corps et son cœur quand il a l'occasion de les voir.	
L'HUMILITÉ	
C. IV - Art. 1. Le moine ne doit jamais demander d'avancement, en aucun domaine.	

C. IV - Art. 2. Que ses gestes et ses actes soient humiliés et non respectés de ses confrères.	*Exhortation au Prieur sur l'humilité* *Can. 22 (17).* Pour vous, Frères et quiconque sera établi Prieur après vous, ayez toujours présent à l'esprit et observez dans votre conduite ce que le Seigneur dit dans l'Évangile : « quiconque voudra être le plus grand parmi vous sera votre serviteur ; et quiconque voudra être le premier d'entre vous sera votre esclave ».
C. IV - Art. 3. En toute circonstance qui lui impose de parler ou de répondre, il doit prévenir son confrère par cette parole : « pardonne-moi ».	
LA CHARITÉ FRATERNELLE	
C. V - Art. 1. Le moine doit s'efforcer de maintenir l'accord et la paix avec tous ses confrères.	
C. V - Art. 2. Il doit manifester de la dignité et de la souplesse en toutes ses paroles et actions par rapport à ses confrères, non seulement envers	

ceux qui le dépassent, mais aussi envers ceux qui lui sont égaux et même envers ceux qui viennent après lui, surtout enfin envers ceux qui le déprécient.	
C. V - Art. 3. Il doit s'efforcer avec vigueur de ne pas juger.	
C. V - Art. 4. Il doit garder son cœur en le purifiant de l'amour propre.	
LA PATIENCE	
C. VI - Art. 1. Le moine doit, à l'avance, s'exercer à la patience, en pratiquant la mortification en parole et en action.	
C. VI - Art. 2. Quand se multiplient les tentations, il ne doit pas se troubler, mais se défendre du trouble par un esprit de longanimité.	*Exhortations Can. 18, 14.* Mais comme la vie de l'homme sur terre est un temps de tentation et que tous ceux qui veulent vivre pieusement dans le Christ souffrent persécution, comme aussi votre adversaire le diable tourne autour de vous, tel un lion rugissant, à la recherche d'une proie à dévorer, mettez tous vos soins à vous revêtir de l'armure de Dieu, afin de pouvoir résister aux

	embûches de l'ennemi.
C. VI - Art. 3. Il doit habituer sa langue à l'action de grâces, en tout problème ou difficulté.	
L'HABIT DES MOINES	
C. VII - Art. 5. Le moine ne doit utiliser, pour se vêtir, que ce qui est de couleur sombre.	
C. VII - Art. 2. La tunique doit être en laine et la chemise en « Kham ».	
C. VII - Art. 3. Il porte une ceinture noire qui ne sera pas large et le novice, une corde en poil.	*Can. 19 (14).* Ceignez vos reins de la ceinture de la chasteté[150].
C. VII - Art. 5. Il n'enlève pas sa ceinture, ni son capuchon ni un autre vêtement, pendant la nuit, excepté ce qui se trouve au-dessus de la ceinture.	
L'HABITAT DES CELLULES	
C. VIII - Art. 1. Le moine ne doit pas quitter sa cellule sans raison.	*Can. 10 (6).* Que chacun demeure seul dans sa cellule ou près d'elle, méditant jour et nuit la loi du Seigneur[151].
C. VIII - Art. 2. Il ne doit pas vivre	*Can. 6 (3).* Que chacun d'entre vous

[150] Ep 6, 11.
[151] Ps 1, 2 ; Jos 1, 8.

avec quelqu'un d'autre dans sa cellule.	ait une cellule particulière et séparée.
C. VIII - Art. 3. Il n'entre pas dans la cellule de son confrère sans sa permission.	
C. VIII - Art. 4. Si quelqu'un entre dans sa cellule, il doit laisser la porte ouverte jusqu'à ce qu'il sorte.	
C. VIII - Art. 5. Que sa cellule puisse être ouverte par les clés de ses confrères.	
C. VIII - Art. 6. Qu'il garde la propreté et l'ordre dans sa cellule.	
LE VOYAGE	
C. IX - Art. 1. Le moine ne doit pas voyager seul, mais avant de sortir du monastère, qu'il demande au supérieur un compagnon qui l'accompagne jusqu'à son retour.	
C. IX - Art. 2. Il ne prend pas la route sans la permission du supérieur.	
C. IX - Art. 3. Il ne quitte le monastère que durant le temps qui lui est prescrit par le supérieur.	
C. IX - Art. 4. Il ne va pas d'un	

monastère à l'autre sans la permission écrite du supérieur.	
C. IX - Art. 5. Dans tout monastère où il entre, il sera sous l'autorité du supérieur.	
C. IX - Art. 6. Il n'utilise pas de moyen de transport sans la permission du supérieur.	
C. IX - Art. 7. S'il est possible, il n'utilise qu'un âne.	*Can. 13 (9).* Dans la mesure où la nécessité l'exigera, vous pouvez avoir des ânes […].
LE RÉFECTOIRE	
C. X - Art. 1. Le moine doit avoir un repas facile à préparer.	
C. X - Art. 2. Il ne mange que deux fois, le midi et le soir ; autrement, il doit demander la permission du supérieur.	*Can. 16 (12).* Vous garderez le jeûne tous les jours […] à moins que l'infirmité ou la faiblesse du corps ou quelqu'autre juste cause n'engage à rompre le jeûne, car la nécessité n'a point de loi.
C. X - Art. 3. Il ne mange pas de viande, et en cas de maladie il n'en mange qu'avec la permission du supérieur.	*Can. 17 (13).* Vous vous abstiendrez de manger de la viande, si ce n'est comme remède à la maladie ou à la faiblesse […].
C. X - Art. 4. Il ne mange pas avec un	

laïc à l'intérieur du monastère.	
C. X - Art. 5. Il ne se sert pas au réfectoire avant celui qui lui est supérieur.	
C. X - Art. 6. Il ne salue personne pendant le temps du repas.	
C. X - Art. 7. Il peut se promener un peu après le repas, seul ou avec ses frères.	
LE TRAVAIL	
C. XI - Art. 1. Le moine doit, surtout s'il est en bonne santé, persévérer dans le travail spirituel ou corporel.	*Can. 20 (15).* Vous devez vous livrer à quelque travail, afin que le diable vous trouve toujours occupé et que votre oisiveté ne lui permette pas d'avoir quelque accès à vos âmes […].
C. XI - Art. 2. Que son travail soit utile pour ses confrères.	
C. XI - Art. 3. Il n'accomplit aucun travail sans ordre du supérieur et, en cas de besoin, il lui faut la permission du responsable.	
LE SILENCE	
C. XII - Art. 1. Le moine doit se tenir rigoureusement en silence.	*Can. 21 (16).* L'Apôtre nous recommande le silence lorsqu'il

	nous ordonne de travailler en le gardant[152].
C. XII - Art. 2. Qu'il observe à trois reprises un silence complet : de la prière des Complies jusqu'à Tierce, dans l'église et au réfectoire. En cas de besoin, qu'il parle à voix basse.	*Can. 21 (16).* […] Nous vous ordonnons de garder le silence depuis la fin de Complies jusqu'après Prime du jour suivant. Pour le reste du temps, bien que l'observance du silence ne doive pas être aussi rigoureuse, vous éviterez cependant avec grand soin de parler beaucoup […].
LA PRIÈRE MENTALE	
C. XIII - Art. 1. Chaque moine doit accomplir, matin et soir, une demi-heure ou une heure de prière mentale, avant ou après la prière vocale, selon l'avis du supérieur. *C. XIII - Art. 2.* (Pour accomplir cette tâche) il pourra s'unir avec quelques frères dans l'église ou s'isoler tout seul dans sa cellule. *C. XIII - Art. 3.* Ceux qui ont des	*Can. 10 (6).* Que chacun demeure seul dans sa cellule ou près d'elle, méditant jour et nuit la loi du Seigneur et veillant dans la prière[153], à moins qu'il ne soit occupé en raison d'autres justes causes.

[152] Cf. 2 Th 3, 12.
[153] 1 P 4, 7.

fonctions fatigantes n'accomplissent pas cette prière sans la permission du supérieur.	
LA PRIÈRE VOCALE	
C. XIV - Art. 1. Chaque moine doit accomplir les sept prières aux heures prescrites selon la coutume du monastère.	*Can. 11 (7).* Ceux qui savent dire les heures canoniales avec les clercs les réciteront suivant les règles établies par les saints Pères et la coutume approuvée de l'Église […].
C. XIV - Art. 2. Qu'il ajoute aux Complies la litanie de la Vierge, puis un examen de conscience pendant un demi-quart d'heure. Qu'il fasse cet examen, le matin après Tierce, seul avec lui-même dans l'église.	
C. XIV - Art. 3. Qu'il s'isole dans sa cellule, le mercredi et le vendredi, après l'examen de conscience, pour réciter cinq fois le psaume 50, les bras en croix.	
C. XIV - Art. 4. Qu'il continue à faire les métanies au moment des cantiques	
LA CONFESSION	
C. XV - Art. 1. Le moine doit se	

confesser à celui qui est désigné pour cette tâche, à moins qu'il n'obtienne la permission du supérieur.	
C. XV - Art. 2. Il doit se confesser au moins une fois par semaine.	*Can. 15 (11).* En outre, les dimanches ou d'autres jours, lorsque cela sera nécessaire […], on procédera en même temps, avec charité, à la correction des manquements et des fautes des frères, si l'on a pu en remarquer chez l'un ou l'autre.
C. XV - Art. 3. À son entrée dans l'Ordre, il doit faire une confession générale au supérieur ou à celui à qui le supérieur permet d'aller se confesser.	
LA SAINTE COMMUNION	
C. XVI - Art.1. Le moine doit être toujours prêt, par ses œuvres et par désir, à recevoir la sainte communion.	
C. XVI - Art. 2. Qu'il communie chaque dimanche et fête de précepte.	
C. XVI - Art. 3. Si plusieurs fêtes se succèdent dans la même semaine, il	

ne doit pas communier à toutes les fêtes, par respect envers le sacrement, mais en suivant l'avis du supérieur.	
C. XVI - Art. 4. Le moine-prêtre ne doit pas manquer de célébrer la messe chaque jour, à moins d'avoir une raison et avec l'autorisation du supérieur.	
LA BONNE TENUE	
C. XVII - Art. 1. Que le moine ne se présente pas devant quelqu'un ni ne se montre hors de sa cellule sans être habillé avec décence.	
C. XVII - Art. 2. Qu'il ne manque pas de s'agenouiller devant les supérieurs et les plus anciens des prêtres, aux moments prescrits selon les coutumes des moines.	
C. XVII - Art. 3. Il ne doit absolument pas toucher son confrère que pour le saluer au départ ou à l'arrivée, ou en cas de maladie.	
C. XVII - Art. 4. Quand il entre et qu'il sort, quand il frappe à une porte	

ou qu'il la ferme, qu'il le fasse bien calmement et posément.	
C. XVII - Art. 5. En parlant à son confrère, qu'il fasse preuve de charité et d'amabilité accompagnées de la crainte de Dieu.	
C. XVII - Art. 6. Il sera toujours décent et poli dans toutes ses paroles et ses gestes.	
LES MALADES	
C. XVIII - Art. 1. Le moine doit rendre grâce à Dieu en cas de maladie encore plus qu'au temps de la bonne santé, en considérant sa maladie comme une visite de Dieu pour son profit personnel.	
C. XVIII - Art. 2. Qu'il n'impose pas à son corps des contraintes excessives sans l'autorisation du supérieur.	
C. XVIII - Art. 3. Qu'il fasse connaître au supérieur sa maladie.	
C. XVIII - Art. 4. Qu'il n'utilise aucun médicament ou traitement sans la permission du supérieur.	

2.2.1.3. *Analyse*

Du point de vue de la terminologie, nous remarquons que la parole « moine » n'existe pas dans la *RCD* où tout le texte s'adresse à une communauté de « frères » en utilisant souvent la deuxième personne du pluriel « vous », ce qui souligne l'aspect fraternel. En revanche, comme nous l'avons déjà remarqué, le ton de Qara'alī semble plus juridique.

Dans la manière de traiter chaque sujet, on peut en outre observer des ressemblances et des dissemblances.

1- *L'obéissance* : dans les deux Règles, le vœu d'obéissance au supérieur est à la base des autres vœux : « le moine doit considérer son supérieur comme le Christ en lui promettant obéissance et estime en toute chose[154] ». Les deux Règles insistent aussi sur le fait de garder l'obéissance en vérité par les œuvres. Qara'alī détaille ce thème beaucoup plus que Saint Albert en fixant bien les normes de l'obéissance dans la pratique : « le moine doit demander au supérieur sa permission avant n'importe quel acte et doit lui exprimer beaucoup d'amour et de respect[155] ». L'absence de ces normes dans la *RCD* s'explique par deux raisons : tout d'abord, la *RCD* n'était pas considérée comme une « Règle » au sens propre d'aujourd'hui, mais une sorte de règlement, une « formule de vie », tandis que Qara'alī avait tout à fait la conception moderne de la Règle dans la *ROLM* et pour cela il développa les thèmes selon les exigences essentielles. En outre, c'est vrai que le Prieur, dans la *RCD,* est le directeur de la communauté des frères, mais ces frères sont des ermites qui ne sortent pas de leur ermitage ou de leurs cellules, d'où un contact avec le supérieur différent de celui qu'on

[154] *RCD*, Can. 23 (18) ; *ROLM* I, 1.
[155] *ROLM* VII, 10.

trouve dans la *ROLM* où les moines vivent ensemble sous le regard du supérieur.

2- *La Chasteté* : dans la *RCD*, Saint Albert ne parle pas beaucoup de la chasteté, il la mentionne rapidement avec l'obéissance et la pauvreté, tandis que Qara'alī consacre tout un chapitre à expliquer comment les moines doivent fuir les obstacles à la chasteté[156]. Cela s'explique par le fait que le texte de la *RCD* vise à transmettre surtout une expérience et une méditation de la Parole de Dieu et, pour cela, Albert n'entre pas dans une explication aussi détaillée touchant les épreuves de cette vertu.

3- *La pauvreté* : les deux auteurs s'accordent sur le fait que le moine ne doit rien avoir en propre. La *RCD* précise que : « tout soit commun et soit distribué à chacun par la main du Prieur ». Qara'alī ajoute que le moine « ne doit s'approcher de ses parents, ni par son corps, ni par son cœur[157] » : il s'agit ici d'un précepte que nous avons trouvée dans la *RSA* et la *RSB* et qui appartenait donc à la tradition orientale. En outre, puisque dans le monachisme maronite ancien, les moines gardaient souvent les biens et les liens familiaux et qu'il y avait de plus des monastères fondés par les familles et qui restaient leur propriété[158], peut-être Qara'alī tient-il à éloigner ses moines d'un tel lien.

4- *L'humilité* : l'humilité chez Qara'alī a une autre couleur. Elle est recommandée dans la vie de tout moine qui doit la garder dans ses gestes et ses actes[159], tandis que la *RCD* en fait mention explicite seulement à propos

[156] *ROLM* III, 2-3.
[157] *ROLM* III, 3.
[158] Voir *supra*, 115-117.
[159] *ROLM* IV.

du prieur[160]. En fait, cette vertu avait une importance majeure dans la spiritualité de l'Ordre puisque, à partir de 1705, nous savons que les moines de l'OLM prononçaient un quatrième vœu, d'humilité précisément[161]. Il n'y a aucun doute que cette vertu est caractéristique de la vie ascétique et elle est bien présente dans la *RSA* et la *RSB.*

5- ***La charité fraternelle*** : la *RCD* ne fait aucune allusion à la charité, pendant que Qara'alī insiste sur le fait que le moine doit s'efforcer de maintenir la charité[162]. Cela s'explique par le fait qu'à l'époque de la composition de la Règle, les Carmes menaient surtout une vie érémitique, tandis que Qara'alī s'intéressait d'une manière particulière à la vie communautaire.

6- ***La patience*** : en ce qui concerne la patience, Qara'alī aborde ouvertement ce thème en lui consacrant un chapitre, invitant les moines à la pratique en parole et acte[163], alors que l'auteur de la *RCD* n'en parle qu'implicitement, invitant ses moines au progrès spirituel, dans le chapitre qui porte le titre « Exhortations »[164], par des mots très proches de ceux que Qara'alī utilise dans le chapitre touchant la patience : « mettez tous les soins à vous revêtir de l'armure de Dieu[165] ».

Les deux textes sont proches et s'accordent sur l'idée de « se défendre des tentations », mais l'auteur de la *RCD* insiste davantage sur ce

[160] *RCD*, Can. 22 (17).
[161] Cf. G. FARHAT, « Histoire de la fondation de l'Ordre Libanais » dans *Le Patrimoine Maronite*, 126 ; cf. aussi G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite*, 242.
[162] *ROLM* V.
[163] *ROLM* VI.
[164] *RCD*, Can. 18 (14).
[165] *Ibid.*

point et sur l'agression de la part du diable, quand Qara'alī souligne surtout l'aspect de la mortification comme pratique ascétique.

7- ***L'habit des moines*** : les deux auteurs s'accordent sur le port de la ceinture ; mais, en ce qui concerne l'habit, la *RCD* passe sous silence les détails, alors que Qara'alī précise la qualité et la couleur des habits[166] et interdit aux moines d'enlever, pendant la nuit, tout ce qui est au dessous de la ceinture.

8- ***L'habitat des cellules*** : dans les deux Règles, les auteurs soulignent la demeure individuelle dans la « cellule » mais Qara'alī s'arrête sur ce thème et demande que le moine n'entre pas dans la cellule de son confrère sans nécessité et qu'il laisse la porte ouverte, etc.[167] Il est évident qu'on ne rencontre pas cette norme dans la *RCD*, puisque les moines demeuraient dans leurs cellules ou leurs ermitages, méditant jour et nuit la loi du Seigneur, dans la solitude, et ne se rencontraient qu'une fois par semaine, pour partager leurs expériences spirituelles.

9- ***Le voyage*** : la *RCD* passe sous silence le thème du voyage, ce qui s'explique par la nature de la vie des Carmes à l'époque de la rédaction de la Règle, puisqu'ils menaient beaucoup plus une vie érémitique qu'une vie apostolique.

10- ***Le réfectoire*** : le jeûne est commandé chez les deux auteurs, mais Qara'alī, outre son insistance sur le fait que le moine doit avoir un repas facile à préparer, ajoute quelques normes, monastiques et morales, que chacun doit respecter au réfectoire[168] afin que toute la communauté observe

[166] *ROLM* VI.
[167] *ROLM* VIII, 3-6
[168] *ROLM* X, 5-7.

un ordre strict, tandis que l'auteur de la *RCD* passe sous silence ces arrangements.

11- ***Le travail*** : pour les deux auteurs, la persévérance au travail est un devoir chez tous les moines, afin que le diable n'ait pas accès à l'âme. Qara'alī se distingue par sa vision fraternelle, du fait que le travail doit être utile aux autres et ne doit être accompli sans l'ordre du supérieur[169].

12- ***Le silence*** : les deux règles exigent le silence et, s'il y a nécessité de parler, que ce soit à voix basse. Cette pratique est, sans doute, ascétique et son but est toujours celui d'aider le moine à la contemplation et à la prière. D'ailleurs, les deux textes indiquent un même temps fixe pour le silence ; nous pouvons donc supposer que la *ROLM* dépend de la *RCD*, même si elle prolonge le temps de silence jusqu'à Tierce ; en outre, le silence est recommandé aussi par Qara'alī dans l'église et au réfectoire, ce qui dénote une plus forte attention aux autres.

13- ***La prière mentale*** : pour les deux auteurs, le centre de la vie du moine est la prière perpétuelle[170] : « il faut prier sans cesse, jour et nuit[171] » ; pourtant, Qara'alī diffère de Saint Albert en distinguant deux catégories : prière mentale et prière vocale, quoique Saint Albert nous présente en vérité les deux sortes de prière puisqu'il fait allusion à la méditation et à la veille autant qu'aux heures canoniales. En outre, Qara'alī prévoit une pratique

[169] *ROLM* XI, 2-3.
[170] H. PEROT, *Les origines érémitiques et orientales de l'Ordre du Carmel*, mémoire de maîtrise de théologie de l'Université de Strasbourg, 1993 ; cf. aussi « Tradition monastique vivante : réflexion à partir d'une recherche sur les origines orientales de l'Ordre de Carmel », dans *CPE* 67 (1997) 51.
[171] *ROLM* XVIII, 1-3 ; *RCD*, Can. 10 (6).

quotidienne, matin et soir[172], de la prière mentale, pendant que Saint Albert fait une allusion plus générale à la méditation continuelle.

14- ***La prière vocale*** : les heures canoniques sont respectées dans les deux règles, mais Qara'alī complète ces heures en mentionnant d'autres pratiques comme les litanies de la Vierge, la récitation du Ps 50 et la pratique de *métanies* au moment des cantiques, que nous ne rencontrons pas dans la *RCD*. À remarquer que les métanies sont un usage typique de la tradition syriaque.

15- ***La confession*** : Qara'alī parle explicitement de la confession individuelle (au moins une fois par semaine) et de la confession générale (à l'entrée dans l'Ordre)[173], tandis que Saint Albert parle plutôt de la correction fraternelle[174] et de la façon dont l'un doit pardonner les fautes de l'autre. Ceci montre que Qara'alī subissait l'influence de la spiritualité de l'âge de la contre-réforme, dans laquelle la confession jouait un rôle important.

16- ***La Sainte Communion*** : le moine, dans la *ROLM*, doit être prêt, en ses œuvres et par désir, à recevoir la Sainte Communion[175] ; il s'agit de recommandations faites de manière insistante et originale, alors que la *RCD* passe ce sujet sous silence.

Nous pouvons considérer que ces recommandations furent les fruits de divers Conciles ecclésiastiques à partir du Moyen-Âge[176].

---

[172] *ROLM* XIII, 1.
[173] *ROLM* XV, 1-3.
[174] *RCD*, Can. 15 (11).
[175] *ROLM* XVI.
[176] Cf. J. DELUMEAU, *L'aveu et le pardon : les difficultés de la confession : XIII^e^ –XVIII^e^ siècle*, Paris (Fayard) 1990.

17-*La bonne tenue* : c'est uniquement Qara'alī qui parle de la bonne tenue du moine en soulignant la surveillance, la charité, la décence, etc.[177]

18-*Les malades* : la *RCD* passe ce thème sous silence mais Qara'alī donne des indications efficaces à ce propos[178].

Les deux Règles donnent de l'importance à des thèmes fondamentaux dans la vie monastique, les vertus monastiques (l'obéissance, la chasteté, la pauvreté, l'humilité et la patience) et les pratiques ascétiques (le silence, le jeûne et la prière). Comme nous l'avons remarqué, nous pouvons même penser à une dépendance textuelle de la *RCD,* dans le chapitre touchant le silence dans la *ROLM.*

Une différence évidente se présente toutefois entre ces deux Règles. Nous pouvons ainsi dire que la *RCD* intègre le mode de vie érémitique trouvé sur place, y ajoutant une tendance cénobitique, sans que le caractère érémitique soit jamais remis en question[179]. Au contraire, dans la *ROLM,* le mode de vie communautaire est plus fort. C'est vrai que nous y rencontrons un mélange entre la vie érémitique et la vie monastique et entre la vie contemplative et la vie active, mais c'est surtout l'aspect communautaire qui est remarquable. C'est pourquoi Qara'alī développe en plus les thèmes suivants : la charité fraternelle, l'habit commun aux moines, l'habitat des cellules, le voyage, la bonne tenue et les malades.

---

[177] *ROLM* XVII.
[178] *Ibid*.
[179] Cf. H. PEROT, *Les origines érémitiques et orientales de l'Ordre du Carmel,* 1993 ; cf. aussi « Tradition monastique vivante : réflexion à partir d'une recherche sur les origines orientales de l'Ordre du Carmel », 51.

Par conséquent, la *RCD* ne s'occupe pas beaucoup de la manière dont il faut traiter le confrère, vu qu'elle souligne le caractère érémitique-cénobitique. Autrement dit, la dimension horizontale, c'est-à-dire la dimension fraternelle, est peu développée dans *RCD*, tandis que Qara'alī l'accentue très bien dans la *ROLM*.

Nous pouvons donc penser que l'influence de la *RCD* est présente dans la *ROLM*, sans toutefois tenir une place dominante.

2.2.2. Constitutions[180] de la Compagnie de Jésus[181]

2.2.2.1. *Présentation des Constitutions*

L'origine de la Compagnie de Jésus remonte à un groupe d'étudiants de plusieurs nationalités de l'Université de Paris, animés et conduits par Saint Ignace de Loyola (1491-1556), qui décidèrent ensemble, vers 1530, de fonder un Ordre religieux, approuvé par le pape Paul III (1534-1549), le 27 septembre 1540, par la bulle *Regimini militantis Ecclesiae* autorisant Ignace et ses compagnons à rédiger leurs Constitutions détaillées et définitives[182].

Cet Ordre se répandit dans le monde entier en ayant pour but principal l'apostolat que les jésuites exercent par le biais de la prédication, de l'enseignement et de toute autre activité selon les besoins de l'Église. En

[180] Les Constitutions de la Compagnie de Jésus sont le texte qui règlemente l'organisation et la mission de l'Ordre. Elles se distinguent de celles des autres Ordres par le fait qu'elles remplacent la Règle : elles ne sont plus des normes complémentaires mais des normes fondamentales.

[181] Cf. A. GHETTEE, *Histoire des Jésuites*, 3 vols., Paris (Librairie Huet & Lécrivain et Toubon) 1858-1859, *passim*. Cf. aussi F. DELGADO, « Compañía de Jesús » dans *Diccionario de espiritualidad Ignaciana*, vol. I, España (Mensajero / Sal Terrae) 2007, 347-350.

[182] Cf. É. JOMBART, « Les Jésuites », dans *DDC*, t. VI, col. 131-139.

effet, la fin de la Compagnie n'était pas seulement la propagation, mais aussi la défense de la foi[183].

Ce qui distingue les jésuites de tous les autres Ordres religieux est l'obéissance aveugle au Pape. Ils sont à la disposition du Souverain Pontifie pour servir l'Église toute entière. Ils sont, en un mot, les serviteurs de la mission du Christ par excellence comme il était dit à la Congrégation générale de 1995[184]. Les profès s'engagent à aller là où le pape les enverra.

Pour ce qui concerne la Règle, il faut remarquer que la Compagnie de Jésus n'a pas une Règle comme dans les Ordres religieux anciens, mais seulement des Constitutions qui sont considérées comme le document législatif essentiel[185].

Pour notre comparaison, nous nous sommes donc référés aux Constitutions.

L'inspirateur fondamental de ces Constitutions est certainement Ignace de Loyola, assisté par son secrétaire, Jean Polanco qui avait des compétences juridiques[186]. Le texte initial original est en espagnol.

Nous pouvons dire que ces Constitutions sont le code par lequel la Compagnie se dirige[187] ; cependant, le caractère qu'Ignace voulait donner aux Constitutions n'est pas seulement de fournir une série de préceptes législatifs, mais surtout des conseils qui puissent soutenir ses religieux dans les différents moments de leur existence. Les Constitutions donnent une

---

[183] C. DE DALMASES, « Les débuts de la Compagnie de Jésus : 1540-1556 », dans *DS*, t. VIII, col. 963.
[184] Cf. *Decreti della Congregazione Generale 34^a (15^a dalla Restaurazione della Compagnia) 1995*, Roma 1996, 29 et *passim*.
[185] Cf. M. LALMANT, « Constitutions religieuses », 462 ; voir *supra*, 7-11.
[186] C. DE DALMASES, « Les débuts de la Compagnie de Jésus : 1540-1556 », col. 964.
[187] Cf. I. IPARRAGUIRRE, « Ignace De Loyola », dans *DS*, t. VII^2, col. 1272-1274.

identité à la Compagnie : « un Ordre de clercs réguliers, qui, à côté de ses caractéristiques propres, adopte des éléments traditionnels des anciens Ordres. Les éléments constitutifs qui la distinguent sont les suivants : le quatrième vœu d'obéissance au Pape en ce qui concerne les « missions » ; l'absence de chœur et d'habit particulier ; aucune pénitence ou austérité prescrite par la règle[188] ».

L'ordonnance du texte a un caractère législatif ; en tête, on trouve ce qui concerne la pratique de la loi de la Compagnie : principes universels, idéal visé et le but à atteindre à travers les diverses normes qui sont divisées en dix parties, précédées d'un « Examen » général qui présente au candidat l'esprit de l'Ordre[189] :

1- Admission des candidats à la probation

2- Renvoi des sujets admis qui n'auraient pas donné satisfaction

3- Le noviciat, le maintien et le progrès de ceux qui sont en probation

4- La formation intellectuelle et autres moyens d'aider le prochain

5- L'incorporation définitive dans la Compagnie

6- La vie personnelle de ceux qui sont incorporés

7- Les missions et les ministères de la Compagnie

8- La Compagnie comme un corps

9- Le gouvernement de la Compagnie

10- La conservation et le développement de la Compagnie

[188] C. DE DALMASES, « Les débuts de la Compagnie de Jésus : 1540-1556 », col. 964.
[189] Cf. É. JOMBART, « Jésuites », col. 131-139.

La dixième et dernière partie présente une synthèse des Constitutions ; on peut dire qu'elle est symétrique à l'examen qui les ouvre.

En effet, Saint Ignace a suivi un ordre que nous pouvons appeler existentiel ; il accompagne les jésuites dans les stades successifs de leur existence.

En ce qui concerne les contacts des jésuites avec les maronites[190], il faut rappeler d'abord que des jésuites furent envoyés comme visiteurs apostoliques chez les maronites déjà dans la deuxième moitié du XVI^e siècle ; il s'agit des pères Jean-Baptiste Éliano et Thomas Raggio[191] (1578-1579) et encore Jean-Baptiste Éliano et Jean-Baptiste Bruno (1580-1582), et Girolamo Dandini (1596)[192]. En outre, la direction du Collège maronite, fondé à Rome en 1584[193], fut confiée aux jésuites, et, enfin, à l'instar d'autres Ordres religieux latins comme les Carmes, les jésuites établirent des missions au Proche-Orient et en particulier en Syrie (Alep et Damas) et au Liban (Tripoli et sa dépendance Ehden-Żġartā, et 'Antoūra) dans les premières décennies du XVII^e siècle[194].

---

[190] Cf. Y. MOUBARAC, *Pentalogie antiochienne / domaine Maronite,* t. I[1], « Missions Jésuites », 621-727.

[191] Cf. C. E. O'NEILL, J. M. DOMÍNGUEZ, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático,* vol. III, Roma-Madrid (Institutum Historicum / Universidad Pontificia Comillas) 2001, col. 2346-2351 ; cf. aussi C. DE CLERCQ, *Histoire des Conciles,* 4-15.

[192] Cf. P. DIB, *Histoire des Maronites,* vol. I, 135-143. Le but de ces légations pontificales confiées aux Jésuites fut celui d'appliquer les enseignements du Concile de Trente (1543-1565) en ce qui concerne la pratique liturgique et l'examen des livres théologiques. Voir aussi *supra,* 14-15, note 31.

[193] Cf. *Ibid*., vol. I, 137-138.

[194] Cf. S. KURI, *Une histoire du Liban à travers les archives des jésuites,* vol. I, 1816-1845, Beyrouth (Dar Al-Mašreq) 1985, 11. Cf. aussi M. DE GHANTUZ CUBBE, *I maroniti d'Aleppo nel XVII secolo attraverso i racconti dei missionari europei,* Milano (Jaca book) 1996, 49-57.

2.2.2.2. *Tableau synoptique de la ROLM et CSJ*

TABLEAU SYNOPTIQUE – III	
Règle de l'OLM (1732)	**Constitutions de la Compagnie de Jésus[195]**
L'OBÉISSANCE	
C. I - Art. 1. Le moine doit considérer son supérieur comme le Christ et lui obéir d'une manière aveugle.	*6ème partie, C. I, Can 547.* Dans toutes les choses auxquelles, avec la charité, l'obéissance peut s'étendre, serons-nous très prompts à répondre à sa voix, comme si elle venait du Christ notre Seigneur (puisque c'est à celui qui tient sa place, et par amour et révérence envers lui, que nous obéissons). *6ème partie, C. I, Can 547.* Ils doivent avoir devant les yeux

[195] Nous avons travaillé sur le texte original en espagnol, *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Edición manual en un solo volume, a cargo de especialistas del Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, de Roma, Madrid (Biblioteca de Autores cristianos) 1963 ; les textes des Constitutions « Constitutiones » se trouvent au C. VII, 388-591. En ce qui concerne la traduction française, nous avons choisi la version qui se trouve sur le site électronique de la Compagnie de Jésus : www.jesuites.com, consulté le 20 janvier 2009. Il s'agit d'une traduction française intégrale du texte latin officiel publié à Rome en 1995. Elle a été réalisée par le Père Antoine Lauras, avec la collaboration des PP. Schuind, Gellard et Roubert. En quelques cas, nous avons trouvé une correspondance remarquable, plutôt qu'avec les Constitutions, avec *Pratique de la perfection chrétienne* d'Alphonse RODRIGUEZ, que nous utilisons aussi dans notre tableau comparatif, étant donné sa grande importance dans le développement de la spiritualité jésuite. Nous citons ici « la traduction nouvelle faite sur l'espagnol par J.-P. CROUZET », 4 vols., Paris (J. Gabalda) 1921 ; les passages provenant de cet ouvrage paraissent dans notre tableau en gras et en italique.

	Dieu notre Créateur et Seigneur, en raison de qui on obéit à un homme ; et on doit s'efforcer d'agir avec un esprit d'amour et non avec le trouble né de la crainte […]. *6^ème partie, C. I, Can 551*. De même on recommandera beaucoup à tous qu'ils montrent une grande révérence, surtout intérieurement, envers leurs Supérieurs, considérant et révérant en eux Jésus Christ.
C. I - Art. 2. Il lui prête obéissance en toute chose, excepté le péché.	*6^ème partie, C. I, Can 547*. Nous obéirons à tout ce qui nous sera commandé avec beaucoup d'empressement, de joie spirituelle et de persévérance, nous persuadant que tout est juste, et renonçant, par une sorte d'obéissance aveugle, à toute opinion et à tout jugement personnels contraires, et cela du moins dans tout ce qui est décidé par le supérieur là où l'on ne

	peut déceler (comme on l'a dit) aucune espèce de péché.
C. I - Art. 3. Il doit s'efforcer de l'honorer et l'aimer toujours davantage, intérieurement et extérieurement.	*6ème partie, C. I, Can 547*. Celui qui obéit doit exécuter allègrement tout ce à quoi le supérieur veut l'employer pour aider tout le corps de l'Ordre, en tenant pour certain qu'il se conformera par là à la volonté divine, plus que par toute autre chose qu'il pourrait faire en suivant sa volonté propre et un jugement différent. *6ème partie, C. I, Can 551*. De même on recommandera beaucoup à tous qu'ils montrent une grande révérence, surtout intérieurement, envers leurs Supérieurs, considérant et révérant en eux Jésus Christ et les aimant en lui de tout leur cœur comme des pères. *Examen, C. V, Can. 111*. […] il est très sûr qu'il est mieux et plus parfait de se laisser juger et

	gouverner par la Compagnie, puisqu'elle ne saura pas moins bien que lui ce qui est nécessaire pour vivre en elle, il faut que soient reconnues en lui une plus grande humilité et perfection, et qu'il fasse preuve d'un plus grand amour et d'une plus grande confiance envers ceux qui doivent le gouverner ; on lui demandera s'il veut soumettre son sentiment et son jugement propre à la Compagnie et à son supérieur en sorte qu'il accepte sa décision, qu'on le place soit parmi ceux qui font profession dans la Compagnie et sont liés au vicaire du Christ notre Seigneur, soit parmi les coadjuteurs, soit parmi les scolastiques en y poursuivant les études. […]
C. I - Art. 4. Il ne peut prendre aucun engagement sans son avis.	*6^ème^ partie, C. I, Can 552*. Tous auront recours à leur Supérieurs pour les choses qu'ils auraient à

	leur demander; et qu'aucun à titre personnel, directement ou indirectement, ne demande ou ne fasse demander sans la permission et l'approbation du supérieur.
C. I - Art. 5. Il ne s'occupe pas de la façon dont il traite ses confrères.	
C. I - Art. 6. Il doit l'informer de tout son comportement et de tout ce qui lui arrive de bon et de mauvais.	*6ème partie, C. I, Can 551*. Ainsi agiront-ils en toute chose dans un esprit de charité, si bien qu'ils ne leur cacheront rien de leur vie extérieure ou intérieure ; bien plutôt, ils doivent désirer que les supérieurs aient connaissance de tout pour qu'ils puissent mieux les diriger dans la voie du salut et de la perfection.
C. I - Art. 7. Il ne doit pas interpréter, commenter, prêcher ou enseigner sans son autorisation. *C. I - Art. 8.* Il ne peut pas envoyer de lettre ni en recevoir sans la lui montrer. *C. I - Art. 9.* Il ne doit accepter de dépôt, ni hypothèque sans sa permission.	*6ème partie, C. I, Can 552*. Tous auront recours à leur supérieur pour les choses qu'ils auraient à leur demander ; et qu'aucun à titre personnel, directement ou indirectement, ne demande ou ne fasse demander sans la

C. I - Art. 10. Il ne doit ni prêter, ni emprunter, ni s'endetter, ni demander, ni faire l'aumône sans son autorisation.	permission et l'approbation du supérieur.
LA CHASTETÉ	
C. II - Art. 1. Le moine doit pratiquer une répression totale des sens.	*3ème Partie, C. I, Can. 250.* Tous veilleront, avec beaucoup de soin, à garder les portes de leurs sens de tout désordre.
C. II - Art. 2. Il doit fuir les femmes, même celles de sa parenté.	
C. II - Art. 3. Il ne permet pas l'entrée d'une femme dans son monastère.	*3ème Partie, C. I, Can. 266-267.* En outre, pour la bonne tenue et pour la décence, il convient que les femmes n'entrent pas dans les maisons ni dans les collèges, mais seulement dans les églises.
C. II - Art. 4. Il ne vit pas avec un enfant, sinon pour l'instruire ailleurs qu'au monastère.	
C. II - Art. 5. Il doit éviter tout ce qui nuit à la chasteté.	*6ème Partie, C. I, Can. 547.* Ce qui concerne le vœu de chasteté ne demande pas d'interprétation, car on voit clairement combien elle doit être parfaitement gardée, en s'efforçant d'imiter la

	pureté angélique par la pureté du corps et de notre esprit.
LA PAUVRETÉ	
C. III - Art. 1. Le moine ne doit rien posséder à titre personnel.	*3ème Partie, C. I, Can. 254*. Pour que tous commencent à faire l'expérience de la vertu de la sainte pauvreté, on leur apprendra qu'ils ne doivent utiliser aucune chose comme leur étant personnelle.
C. III - Art. 2. Il ne doit rien avoir en propre	
C. III - Art. 3. Il ne doit pas s'approcher de ses parents, par son corps et son cœur, quand il a l'occasion de les voir.	*Ex. C. IV, Can. 54.* […] fermant la porte à tout recours aux parents et à la famille, et même à la mémoire inutile qu'on en garde, on persévère avec d'autant plus de fermeté et de constance dans sa vocation.
L'HUMILITÉ	
C. IV - Art. 1. Le moine ne doit jamais demander d'avancement, en aucun domaine.	*3ème Partie, C. I, Can. 282*. Il sera grandement utile de s'acquitter avec dévotion, autant que faire se pourra, des emplois où s'exercent davantage l'humilité et la charité. *Examen, C. IV, Can. 83*. Pour préciser davantage certains

	points, dans les épreuves concernant l'humilité et l'abnégation de soi et dans l'exercice des emplois bas et humbles (comme servir à la cuisine, balayer la maison et rendre tous les autres services), il convient de s'appliquer avec plus d'empressement à ceux pour lesquels on éprouve une plus grande répugnance, si l'on reçoit l'ordre de s'y exercer.
C. IV - Art. 2. Que ses gestes et ses actes soient humiliés et non respectés de ses confrères.	*3ème Partie, C. I, Can. 250.* Tous veilleront, avec beaucoup de soin […], à se maintenir dans la paix et la vraie humilité intérieure.
C. IV - Art. 3. Dans toute circonstance qui lui impose de parler ou de répondre, il doit prévenir son confrère par cette parole : « pardonne-moi ».	
LA CHARITÉ FRATERNELLE	
C. V - Art. 1. Le moine doit s'efforcer de maintenir l'accord et la paix avec tous ses confrères.	*3ème Partie, C. I, Can. 250.* Tous veilleront, avec beaucoup de soin […], à se maintenir dans la

	paix et la vraie humilité intérieure.
C. V - Art. 2. Il doit manifester de la dignité et de la souplesse en toutes ses paroles et ses actions par rapport à ses confrères, non seulement envers ceux qui le dépassent, mais aussi envers ceux qui lui sont égaux et même envers ceux qui viennent après lui, surtout enfin envers ceux qui le déprécient.	***PPC- vol. I, IV Tr., C. VII[196]. […] Un des principaux devoirs que la charité nous impose et dont l'accomplissement nous aidera puissamment à conserver et à développer en nous cette vertu, c'est d'avoir une très haute estime pour nos frères […]. L'estime que nous avons pour nos frères fait que nous les aimons, que nous les honorons, que nous les respectons, que nous remplissons à leur égard tous les autres devoirs de la charité, et plus cette estime grandit en nous, plus vifs deviennent aussi l'amour et les autres sentiments qui en naissent. « Que chacun de vous, dit Saint Paul, regarde par humilité tous les autres comme lui étant supérieurs ».***

[196] *PPC*, 266.

C. V - Art. 3. Il doit s'efforcer avec vigueur de ne pas juger. *C. V - Art. 4.* Il doit garder son cœur en le purifiant de l'amour propre.	
LA PATIENCE	
C. VI - Art. 1. Le moine doit, à l'avance, s'exercer à la patience, en pratiquant la mortification en parole et en action.	*3ème Partie, C. I, Can. 250.* Tous veilleront, avec beaucoup de soin, à garder les portes de leurs sens de tout désordre, spécialement les yeux, les oreilles et la langue, à se maintenir dans la paix et la vraie humilité intérieure, et à le montrer par le silence, quand il faut le garder […].
C. VI - Art. 2. Quand se multiplient les tentations, il ne doit pas se troubler mais se défendre du trouble par un esprit de longanimité.	*3ème Partie, C. I, Can. 260.* On leur apprendra à se garder des illusions du démon dans les exercices spirituels et comment se défendre contre toutes les tentations ; qu'ils connaissent aussi les moyens auxquels ils peuvent avoir recours pour les vaincre ; et qu'ils s'appliquent à acquérir les vertus vraies et

	solides, qu'ils aient beaucoup de visites spirituelles, ou qu'ils en aient peu. Ils s'efforceront toujours de progresser dans la voie du service divin.
C. VI - Art. 3. Il doit habituer sa langue à l'action de grâces, en tout problème ou difficulté.	*3ème Partie, C. I, Can. 251*. Dans la réfection du corps, on doit veiller à observer en toutes choses la tempérance, la modestie et la décence intérieure et extérieure; on commencera par la bénédiction et on finira par l'action de grâces, que tous doivent faire avec la dévotion et la révérence qui conviennent.
L'HABIT DES MOINES	
C. VII - Art. 1. Le moine ne doit utiliser, pour se vêtir, que ce qui est de couleur sombre.	*3ème Partie, C. II, Can. 297*. Pour ce qui concerne le vêtement, on tiendra compte de sa finalité, qui est de nous préserver et des injures du froid et de l'indécence. Du reste, il convient que ceux qui sont en probation soient aidés, dans la manière de se vêtir, à vivre la mortification

	et l'abnégation de soi, et à fouler aux pieds le monde et ses vanités.
C. VII - Art. 2. La tunique doit être en laine et la chemise en « Kham ».	*6^ème Partie, C. II, Can. 577.* De même, pour le vêtement on observera trois choses : premièrement, il sera décent ; deuxièmement, il sera adapté aux usages du pays où l'on vit ; troisièmement, il ne sera pas en opposition avec la profession de pauvreté. Il semblerait que lui serait contraire le fait de porter des vêtements de soie ou des étoffes de prix ; il faut s'en abstenir pour qu'en tout on tienne compte comme il se doit de l'humilité et de l'abaissement, pour une plus grande gloire de Dieu.
C. VII - Art. 3. Il porte une ceinture noire qui ne sera pas large et le novice une corde en poil.	
C. VII - Art. 5. Il n'enlève pas sa ceinture, ni son capuchon ni un autre vêtement	*3^ème Partie, C. II, Can. 301.* On ne doit pas dormir sans chemise,

pendant la nuit, excepté ce qui se trouve au-dessus de la ceinture.	sauf en cas de nécessité reconnue par le supérieur.
L'HABITAT DES CELLULES	
C. VIII - Art. 1. Le moine ne doit pas quitter sa cellule sans raison.	
C. VIII - Art. 2. Il ne doit pas vivre avec quelqu'un d'autre dans sa cellule.	
C. VIII - Art. 3. Il n'entre pas dans la cellule de son confrère sans sa permission.	*3ème Partie, C. I, Can 249.* d'ordinaire on n'entrera pas dans la chambre d'un autre sans permission reçue du supérieur.
C. VIII - Art. 4. Si quelqu'un entre dans sa cellule, il doit laisser la porte ouverte jusqu'à ce qu'il sorte.	*3ème Partie, C. I, Can 249.* Si l'on entre avec cette permission, la porte demeurera toujours ouverte tant que l'on sera là avec l'autre, pour que le supérieur et les chargés d'offices désignés pour cela puissent entrer chaque fois qu'il leur semblera que cela convient.
C. VIII - Art. 5. Que sa cellule puisse être ouverte par les clés de ses confrères.	
C. VIII - Art. 6. Qu'il garde la propreté et l'ordre dans sa cellule.	*3ème Partie, C. III, Can. 296.* Pour ce qui concerne la

	nourriture, l'habillement, l'habitation et les autres choses nécessaires pour le corps, tout en maintenant ce qui éprouve la vertu et l'abnégation de soi, on veillera, avec l'aide de Dieu, à ce qu'on ne manque pas de quoi soutenir la nature et la conserver pour le service et la louange de Dieu, en tenant compte des personnes selon ce qui convient dans le Seigneur.
LE VOYAGE	
C. IX - Art. 1. Le moine ne doit pas voyager seul, mais avant de sortir du monastère, qu'il demande au supérieur un compagnon qui l'accompagne jusqu'à son retour.	
C. IX - Art. 2. Il ne prend pas la route sans la permission du supérieur.	*6ème Partie, C. I, Can. 552*. Tous auront recours à leur Supérieur pour les choses qu'ils auraient à leur demander.
C. IX – Art. 3. Il ne quitte le monastère que durant le temps qui lui est prescrit par le supérieur.	

C. IX – Art. 4. Il ne va pas d'un monastère à l'autre sans la permission écrite du supérieur.	
C. IX – Art. 5. Dans tout monastère où il entre, il sera sous l'autorité du supérieur.	
C. IX – Art. 6. Il n'utilise pas de moyen de transport sans la permission du supérieur.	
C. IX – Art. 7. S'il est possible, il n'utilise qu'un âne.	
LE RÉFECTOIRE	
C. X – Art. 1. Le moine doit avoir un repas facile à préparer.	
C. X – Art. 2. Il ne mange que deux fois, le midi et le soir ; autrement, il doit demander la permission du supérieur.	
C. X – Art. 3. Il ne mange pas de viande, et en cas de maladie il n'en mange qu'avec la permission du supérieur.	
C. X – Art. 4. Il ne mange pas avec un laïc à l'intérieur du monastère.	
C. X – Art. 5. Il ne se sert pas au réfectoire avant celui qui lui est supérieur.	
C. X – Art. 6. Il ne salue personne	

pendant le temps du repas.	
C. X – Art. 7. Il peut se promener un peu après le repas, seul ou avec ses frères.	
LE TRAVAIL	
C. XI - Art. 1. Le moine doit, surtout s'il est en bonne santé, persévérer dans le travail spirituel ou corporel.	*3ème Partie, C. I, Can 253*. Tous, tant qu'ils sont en bonne santé, seront occupés à des choses spirituelles ou extérieures. Quant à ceux qui ont un emploi ou un service déterminé, de même qu'on doit leur assurer une aide, si cela est nécessaire, de même doivent-ils aussi, quand il leur reste du temps, s'occuper à d'autres choses, afin que l'oisiveté, qui est à l'origine de tous les maux, n'ait pas de place dans notre maison, autant que faire se peut.
C. XI - Art. 2. Que son travail soit utile pour ses confrères.	
C. XI - Art. 3. Il n'accomplit aucun travail sans ordre du supérieur et en cas de besoin, il faut la permission du responsable.	

LE SILENCE	
C. XII - Art. 1. Le moine doit se tenir rigoureusement en silence.	
C. XII - Art. 2. Qu'il observe à trois reprises un silence complet : de la prière des Complies jusqu'à Tierce, dans l'église et au réfectoire. En cas de besoin, qu'il parle à voix basse.	
LA PRIÈRE MENTALE	
C. XIII - Art. 1. Chaque moine doit accomplir, matin et soir, une demi-heure ou une heure de prière mentale, avant ou après la prière vocale, selon l'avis du supérieur.	***PPC. vol. I, Tr. V, C. IV[197]. […] Nous ne parlerons pas maintenant de la prière vocale, dont l'usage est si fréquent et si vénéré dans toute l'Église. Nous nous occuperons exclusivement de l'oraison mentale […][198].***
C. XIII - Art. 2. (Pour accomplir cette tâche) il pourra s'unir avec quelques frères dans l'église ou s'isoler tout seul dans sa cellule. *C. XIII - Art. 3.* Ceux qui ont des fonctions fatigantes n'accomplissent pas cette prière sans la permission du	

[197] *PPC,* 346.

[198] Dans son œuvre *PPC,* le jésuite Alphonse Rodriguez parle longuement de la prière mentale, mais il n'y a pas la possibilité d'exposer ce thème vu qu'il est ici hors de notre propos. Cf. *PPC,* 336-468.

supérieur.	
LA PRIÈRE VOCALE	
C. XIV - Art. 1. Chaque moine doit accomplir les sept prières aux heures prescrites selon la coutume du monastère.	
C. XIV - Art. 2. Qu'il ajoute aux Complies la litanie de la Vierge, puis un examen de conscience pendant un demi-quart d'heure. Qu'il fasse cet examen, le matin après Tierce, seul avec lui-même dans l'église.	*3ème Partie, C. I, Can. 261.* Ils pratiqueront chaque jour l'examen habituel de leur conscience […] ***PPC., vol. I., Tr. VI, C.I[199]. Parmi les moyens qui nous sont donnés pour travailler à l'œuvre de notre avancement spirituel, un des plus importants et des plus efficaces est l'examen de conscience […].***
C. XIV - Art. 3. Qu'il s'isole dans sa cellule, le mercredi et le vendredi, après l'examen de conscience, pour réciter cinq fois le psaume 50, les bras en croix.	
C. XIV - Art. 4. Qu'il continue à faire les métanies au moment des cantiques.	

[199] *PPC,* 481.

LA CONFESSION	
C. XV - Art. 1. Le moine doit se confesser à celui qui est désigné pour cette tâche, à moins qu'il n'obtienne la permission du supérieur.	*3ème Partie, C. I, Can. 261.* Il y aura pour tous un seul confesseur, désigné par le supérieur. *6ème Partie, C. III, Can. 584.* Tous se confesseront au confesseur qui leur aura été désigné, ou sinon conformément aux ordres que chacun reçoit du supérieur
C. XV - Art. 2. Il doit se confesser au moins une fois par semaine.	*3ème Partie, C. I, Can. 261.* Ils pratiqueront chaque jour l'examen habituel de leur conscience et ils s'approcheront au moins tous les huit jours des sacrements de la confession et de la communion, à moins que le supérieur, pour quelque raison, ne juge différemment.
C. XV - Art. 3. À son entrée dans l'Ordre, il doit faire une confession générale au supérieur ou à celui à qui le supérieur permet d'aller se confesser.	*1ère Partie, C. IV, Can. 200.* Pendant ce même temps de la première probation, il ouvrira sa conscience au supérieur, ou à

	celui qui sera désigné par lui, à moins que, avec l'accord du supérieur, cela ne soit remis à un autre moment. Il fera une confession générale, s'il ne l'a pas encore faite, à celui qui aura été désigné comme confesseur par le supérieur.
LA SAINTE COMMUNION	
C. XVI - Art.1. Le moine doit être toujours prêt, par ses œuvres et par désir, à recevoir la sainte communion.	***PPC- vol. III, Tr. VII, C. V[200]. Pour recevoir le sacrement divin avec toute abondance de grâces qui y est attachée, nous avons besoin d'une préparation particulière, que les saints et les maîtres de la vie spirituelle désignent sous le nom de dévotion actuelle, et qui consiste à en approcher 1^o avec le plus humble respect, 2^o avec le plus grand amour et la plus entière confiance ; 3^o avec le plus ardent désir de se nourrir de ce***

[200] *PPC*, 331 ; cf. aussi Ignace de LOYOLA, *Exercices Spirituels*, annotation 2.

	pain céleste. ***PPC- vol. III, Tr. VIII, C. IV[201]. […] tous les sacrements sont saints, tous exigent de notre part des dispositions saintes. Mais plus saint, plus digne encore que les autres, en ce qu'il contient la personne même du Fils de Dieu, celui dont nous parlons nous impose des dispositions plus saintes, plus parfaites encore. […] Il faut, en outre, que la réception en soi, soit précédée par celle de l'absolution [...].Telle est la décision formelle du Concile de Trente[202].***
C. XVI - Art. 2. Qu'il communie chaque dimanche et fête de précepte.	*3ème Partie, C. I, Can. 261*. ils s'approcheront au moins tous les huit jours des sacrements de la confession et de la communion. *6ème Partie, C. III, Can 584*. La fréquentation des sacrements

[201] *PPC*, 328.
[202] *Concile de Trente*, session XVI, Can. 7.

	sera fortement recommandée. On ne doit pas différer au-delà de huit jours la communion ou la célébration de la messe, sans raisons jugées légitimes par le supérieur.
C. XVI - Art. 3. Si plusieurs fêtes se succèdent dans la même semaine, il ne doit pas communier à toutes les fêtes, par respect envers le sacrement, mais en suivant l'avis du supérieur.	
C. XVI - Art. 4. Le moine-prêtre ne doit pas manquer de célébrer la messe chaque jour, à moins d'avoir une raison et avec l'autorisation du supérieur.	*Ex. C. IV, Can. 80.* S'il est prêtre, il se confessera au moins tous les huit jours et célébrera la messe plus souvent.
LA BONNE TENUE	
C. XVII - Art. 1. Que le moine ne se présente pas devant quelqu'un ni ne se montre hors de sa cellule sans être habillé avec décence.	*3^ème Partie, C. I, Can. 271.* On nommera dans la maison un syndic dont la charge sera de veiller chez tous à ce qui touche à la bonne tenue et à la décence extérieure, allant par l'église et par la maison, notant ce qui ne convient pas et en avisant le supérieur, ou avertissant celui

	qui est fautif, si le pouvoir lui en est donné pour qu'il s'acquitte plus utilement de sa charge dans le Seigneur *3ème Partie, C. I, Can 251*. Dans la réfection du corps, on doit veiller à observer en toutes choses la tempérance, la modestie et la décence intérieure et extérieure.
C. XVII - Art. 2. Qu'il ne manque pas de s'agenouiller devant les supérieurs et les plus anciens des prêtres, aux moments prescrits selon les coutumes des moines.	
C. XVII - Art. 3. Il ne doit absolument pas toucher son confrère que pour le saluer au départ ou à l'arrivée, ou en cas de maladie.	
C. XVII - Art. 4. Quand il entre et qu'il sort, quand il frappe à une porte ou qu'il la ferme, qu'il le fasse bien calmement et posément.	
C. XVII - Art. 5. En parlant à son confrère, qu'il fasse preuve de charité et d'amabilité accompagnées de la crainte	

de Dieu.	
C. XVII - Art. 6. Il sera toujours décent et poli dans toutes ses paroles et ses gestes.	*3ème Partie, C. I, Can. 250*. Tous veilleront, avec beaucoup de soin, à garder les portes de leurs sens de tout désordre, spécialement les yeux, les oreilles et la langue, à se maintenir dans la paix et la vraie humilité intérieure, et à le montrer par le silence, quand il faut le garder, et, quand il faut parler, par le caractère réfléchi et édifiant de leurs paroles, ainsi que par la modestie du visage, par la maturité dans la démarche et tous les mouvements, sans aucune marque d'impatience ou d'orgueil […].
LES MALADES	
C. XVIII - Art. 1. Le moine doit rendre grâce à Dieu en cas de maladie encore plus qu'au temps de la bonne santé, en considérant sa maladie comme une visite de Dieu pour son profit personnel.	*3ème Partie, C. I, Can. 272*. Tous veilleront à tirer du fruit des maladies du corps, non seulement pour eux-mêmes, mais aussi pour l'édification des autres, en ne se montrant ni

	impatients, ni tristes, mais bien plutôt en ayant et en manifestant une grande patience et en obéissant au médecin et à l'infirmier, usant de paroles pieuses et édifiantes qui montrent qu'ils acceptent la maladie comme un don de la main de notre Créateur et Seigneur, puisqu'elle ne l'est pas moins que la santé.
C. XVIII - Art. 2. Qu'il n'impose pas à son corps des contraintes excessives sans l'autorisation du supérieur.	
C. XVIII - Art. 3. Qu'il fasse connaître au supérieur sa maladie.	*3ème Partie, C. II, Can. 304.* On aura grand soin des malades ; l'infirmier, dès qu'il aura appris leur maladie, préviendra le supérieur.
C. XVIII - Art. 4. Qu'il n'utilise aucun médicament ou traitement sans la permission du supérieur.	*3ème Partie, C. II, Can. 304.* On suivra autant que possible ce que le médecin aura prescrit pour la nourriture et les médicaments.

2.2.2.3. *Analyse*

Nous remarquons que, à la différence de la *ROLM*, les Constitutions ne sont pas ordonnées seulement selon les thèmes spirituels, vœux, vertus, perfection, prières etc., mais selon les différentes situations. Il faut cependant rappeler que l'OLM possédait aussi des Constitutions, jointes à la Règle, et que ces Constitutions suivent un ordre semblable à celui des Constitutions des jésuites.

Le style des *CSJ* est riche, nouveau et, en même temps, simple. Il utilise souvent la troisième personne du singulier « il », quelquefois la première personne du pluriel « nous », sinon la troisième personne du pluriel « ils ». Au contraire, Qara'alī utilise toujours la troisième personne du singulier « il » dans un style synthétique et clair.

Nous croyons sur la base de cette distinction entre les deux auteurs, que le style de Saint Ignace est plus varié et adapté aux circonstances, tandis que Qara'alī, devant présenter une Règle réduite à l'essentiel, se tient à un schéma fixe.

D'un autre côté, Qara'alī utilise, presque constamment, le verbe « devoir », pour exprimer ce que le moine « doit » et « ne doit pas faire », alors que Saint Ignace utilise ce verbe seulement quelques fois, préférant en plusieurs cas une vaste gamme d'expressions comme : « il faut tenir compte », « veiller à observer », « pratiquer », « exercer ». De la même façon, il laisse de nombreux points à la discrétion du sujet et du supérieur. Cela s'explique par le fait que Qara'alī prend en considération la dimension ascétique de l'obéissance alors que Saint Ignace écrit pour des religieux qui

s'adonnent à un travail pastoral et apostolique, dans lequel ils ont besoin d'une certaine liberté.

Un aspect propre aux jésuites est celui de l'obéissance, non seulement aux supérieurs, mais aussi à la Compagnie, tandis que Qara'alī se limite à l'obéissance aux supérieurs.

Nous remarquons que la *ROLM* ressemble particulièrement à la troisième et la sixième partie des Constitutions.

Dans la troisième partie des *CSJ*, Saint Ignace insiste sur l'exercice des vertus. Les religieux progresseront parce qu'ils seront aidés par la fréquentation des sacrements, par la direction spirituelle à travers les conseils des pères et surtout des supérieurs, et les exhortations du préfet touchant les choses spirituelles. Tous ces moyens aident le candidat à progresser dans la vie consacrée.

Dans la sixième partie, adressée à ceux qui sont incorporés à la Compagnie, Ignace insiste sur les vœux : l'obéissance parfaite, la chasteté angélique et la pauvreté religieuse.

1- L'obéissance : dans les deux textes, les deux auteurs s'accordent sur le fait que le moine ou le frère doit considérer son supérieur comme le Christ, lui prêter obéissance, respect et charité, intérieurement et extérieurement ; en outre, il doit l'informer de tout ce qui lui arrive et ne doit prendre aucun engagement sans son autorisation. Il est évident que Saint Ignace développe beaucoup plus les articles, en expliquant le pourquoi de la norme, alors que Qara'alī les résume d'une manière dense et précise.

Qara'alī, de son côté, insiste sur le fait que le moine ne doit pas s'occuper de la façon dont le supérieur traite son frère[203], ce qui nous indique que la vie communautaire dans la *ROLM* a un rôle plus important que dans les *CSJ*.

2- La chasteté : dans les deux textes, le vœu de chasteté est fortement présent. Il est ainsi demandé aux religieux de le garder parfaitement. Saint Ignace ajoute qu'il faut le garder « en s'efforçant d'imiter la pureté angélique par la pureté du corps et de notre esprit ». Qara'alī souligne à son tour que « le moine doit fuir les femmes, même celles de sa parenté[204], et ne doit pas vivre avec un enfant sinon pour l'instruire[205] ». Saint Ignace met l'accent sur la « pureté angélique » du religieux et non pas sur la fuite des femmes parce que les exigences de la mission mettent les jésuites dans l'obligation d'avoir un contact avec les femmes, alors que Qara'alī, qui désirait la réforme des monastères doubles[206], en se basant sur les enseignements de Saint Antoine[207] et de Saint Basile[208], souligne fortement cet aspect.

3- La pauvreté : en vue d'expérimenter la pauvreté, le religieux ne doit rien posséder à titre personnel et ne doit pas s'approcher de ses parents car de la sorte on persévère avec d'autant plus de fermeté et de constance dans la vocation.

---

[203] *ROLM* I, 5.
[204] *ROLM* II, 2.
[205] *ROLM* II, 4.
[206] Voir *supra*, 117-123.
[207] *RSA*, Art. 10.
[208] *RSB, GR-R*. 5, 15, 33.

Nous pouvons remarquer, sur la base du parallélisme entre ces deux textes, que Saint Ignace complète Qara'alī par son explication, en clarifiant les motivations du précepte.

4- L'humilité : les deux auteurs sont d'accord pour fuir les emplois honorifiques et les avancements. Pour Saint Ignace, il sera grandement utile de s'acquitter avec dévotion des emplois où s'exercent davantage l'humilité et la charité[209]. De son côté, Qara'alī trouve nécessaire de souligner que le comportement du moine doit exprimer son humilité[210] en toute circonstance qui l'oblige à parler et qu'il doit s'adresser à son frère par une expression monastique : « pardonne-moi[211] ». Qara'alī s'intéresse à l'humilité en visant son utilité dans la vie communautaire à l'intérieur du monastère, tandis que Saint Ignace insiste surtout sur les principes qui doivent guider la conduite, laissant le comportement personnel libre selon les circonstances.

5- La charité fraternelle : les deux auteurs s'accordent sur la surveillance de l'impulsivité et la paix entre les frères. Par ailleurs, la recommandation de l'un complète celle de l'autre ; par exemple, Saint Ignace dit : « il est très sûr qu'il est mieux et plus parfait de se laisser juger et gouverner par la Compagnie[212] », et Qara'alī écrit : « le moine doit garder son cœur en le purifiant de l'amour propre[213] ». Nous remarquons donc, chez les deux auteurs, une libération de l'amour propre pour être au service des autres. D'autre part, nous remarquons une forte ressemblance entre la *ROLM* et la *PPC,* et il n'y a aucun doute que Qara'alī fut influencé par cette

[209] *CSJ,* 3ème partie, C. I, Can. 282.
[210] *ROLM* IV, 2.
[211] *ROLM* IV, 3.
[212] *CSJ, Ex*, C. V, Can. 111.
[213] *ROLM* V, 4.

œuvre, puisqu'il la mentionne dans sa *Lanterne monastique*. Qara'alī s'accorde avec Alphonse Rodriguez sur la haute estime qui doit exister entre les frères, mais ce dernier développe beaucoup plus le sujet en l'expliquant spirituellement et théologiquement.

6- La patience : les deux Règles s'accordent, substantiellement, dans leurs recommandations touchant la vertu de la patience, mais Saint Ignace donne des détails et fait des réflexions plus approfondies, en expliquant la façon d'agir et ses causes.

7- L'habit des moines : le fait de prescrire le port d'un habit bien défini chez Qara'alī indique, comme nous l'avons déjà relevé[214], une attention pour l'uniformité des moines, en vue de leur cohésion, tandis que Saint Ignace fait attention à la présence des jésuites dans le monde, prenant en considération la diversité des cultures dans lesquelles ils pourraient opérer, et c'est pour cela qu'il laisse une certaine liberté, obligeant seulement à l'observance de la pauvreté et de la décence et, pour le reste, se remettant explicitement aux coutumes locales.

8- L'habitat des cellules : dans le chapitre sur l'« habitat des cellules », Qara'alī insiste sur la présence du moine dans sa cellule, ce lieu privé et séparé où le moine peut s'unir à Dieu dans le secret[215], ce lieu où il combat contre tous les vices et se retire pour sa pénitence, mais Ignace ne dit rien à ce propos, surtout parce que le jésuite passe la majorité de son temps dans la prédication et la mission. Les deux s'accordent, cependant, sur le fait que personne n'entrera dans la chambre d'un autre sans la permission, soit du frère, dans la *ROLM*, soit des supérieurs, dans les *CSJ*, et

[214] Voir *supra*, 258.
[215] Cf. Mt 6, 6.

« si l'on entre avec cette permission, la porte demeurera toujours ouverte tant que l'on sera là avec l'autre, pour que le supérieur et les chargés d'offices désignés pour cela puissent entrer chaque fois qu'il leur semblera que cela convient[216] ». La prescription de Saint Ignace de laisser ouverte la porte pendant la visite d'un autre confrère se retrouve identique dans la *ROLM*, de sorte qu'on peut penser à une dépendance de cette dernière par rapport au modèle ignacien, étant donné qu'on ne la trouve pas dans les autres Règles utilisées par Qara'alī.

9- Le voyage : Qara'alī rédige les normes de voyage du moine, alors que Saint Ignace laisse, évidemment, cette question ouverte et libre à cause de l'importance de la mission et de la liberté de mouvement accordée à ses religieux.

10- Le réfectoire : d'autres détails que nous considérons comme monastiques sont présents dans la *ROLM* et absents chez Saint Ignace. Par exemple, le comportement du moine au réfectoire, le jeûne et la nourriture simple[217], qui sont regardés comme des caractéristiques de la vie ascétique.

11- Le travail : afin que l'oisiveté n'ait pas de place dans les maisons et les monastères, les religieux, dans les deux Règles, doivent persévérer dans le travail. Nous remarquons une dépendance textuelle de la *ROLM* par rapport aux *CSJ* qui, par ailleurs, sont plus longues et détaillées.

De son côté, Qara'alī exige qu'avant de s'engager dans n'importe quel travail, « le moine demande la permission du supérieur », ce qui souligne l'esprit plus étroitement ascétique de Qara'alī par rapport à l'esprit

[216] *CSJ*, 3ème partie, C. I, Can 249 ; cf. aussi *ROLM* VIII, 3-4.
[217] *ROLM* X.

missionnaire de Saint Ignace, comportant une plus grande liberté individuelle.

Le fait que Qara'alī recommande que le travail du moine soit utile pour la communauté pourrait être mis en parallèle avec le bien que les jésuites doivent faire dans leur mission apostolique[218].

12- Le silence : le silence n'est rigoureux que dans la *ROLM*. Saint Ignace le mentionne uniquement dans le chapitre sur les novices, alors que Qara'alī l'accentue très fortement en l'exigeant durant un horaire spécifique. Cela s'explique par le fait que l'occupation centrale des jésuites est le travail apostolique, tandis que les moines libanais passent leur journée au monastère, en priant et en travaillant. Il y a donc deux modes de vie qui sont distincts.

13- La prière mentale : nous pouvons supposer que la distinction reconnue entre prière mentale et prière vocale vient, dans la *ROLM,* de la Compagnie de Jésus. Il est vrai que Saint Ignace donne une indépendance aux religieux dans la récitation du bréviaire, mais il insiste, d'une façon particulière, sur la prière ou l'oraison mentale. Cette forme de prière est mentionnée dans divers livres spirituels des jésuites qui la considèrent comme indispensable dans la vie de tout religieux[219].

14- La prière vocale : Saint Ignace dispense ses disciples d'un horaire fixe pour l'Office, ayant peur de les déranger dans leurs études et dans leur mission apostolique ; il laisse donc la liberté de réciter le bréviaire d'une façon individuelle ou privée, voulant les décharger de ce qui aurait

[218] Cf. *CSJ*, 7ème partie, C. IV.
[219] Cf. I. HAUSHERR, « Les exercices spirituels de Saint Ignace », dans *OCP* (XX) 1954, 7-26.

nui à leurs travaux. Il n'imposera pas à ses religieux l'obligation du chœur. En outre, il laisse aux supérieurs et aux confesseurs le soin de modérer ceux qui sont excessifs et de stimuler les nonchalants, tandis que Qara'alī insiste sur les heures de la prière, ajoutant quelques prières complémentaires telles que la litanie de la Vierge, les métanies et autres exercices.

15- La confession : la confession[220] est obligatoire dans les deux textes, de sorte qu'il y aura un confesseur, désigné par le supérieur, à qui tous les moines doivent se confesser, au moins une fois par semaine, après avoir fait une confession générale à l'entrée dans la vie religieuse.

16- La Sainte Communion : de même, les deux auteurs ordonnent aux religieux de recevoir le sacrement de la Communion chaque dimanche et fête de précepte. Ils recommandent aussi aux frères prêtres de ne pas manquer la célébration quotidienne de la messe. Qara'alī ajoute aussi que « si plusieurs fêtes se succèdent dans la même semaine, les moines ne doivent pas communier à toutes les fêtes, par respect envers le sacrement, et en suivant l'avis du supérieur[221] ». Cet article dérive des enseignements des Conciles d'autrefois, qui présentent l'homme comme étant indigne devant le Saint Sacrement et ne devant donc pas communier tous les jours[222].

17- La bonne tenue : la décence et la bonne tenue sont recommandées dans les deux Règles : les religieux doivent agir avec maturité et respect, en paroles et actes. Qara'alī ajoute, dans ce même contexte, quelques normes ou coutumes monastiques, par exemple :

---

[220] Cf. *Rapport sur la mission auprès des Maronites 1578-1582,* texte édité par S. KURI (1989), vol I, 366-378, ici 375.
[221] *ROLM* XVI, 3.
[222] Voir *supra,* 217, note 60.

« s'agenouiller devant le supérieur, et les anciens prêtres ; ne pas toucher un frère ; frapper calmement à la porte ; parler avec charité et amabilité et en craignant toujours Dieu[223] ».

18- Les malades : selon les deux auteurs, les frères malades doivent tirer du fruit (patience, joie, obéissance) de leur maladie en s'édifiant eux-mêmes et en édifiant leur prochain. D'autre part, ils doivent soigner leur santé et prévenir toujours le supérieur.

La comparaison des deux textes donne un résultat clair et utile :

Premièrement, il s'agit de deux textes de longueur différente : la *ROLM* est plus brève, tandis que les *CSJ* sont plus longues et denses et qu'on y trouve une grande richesse d'idées.

Dans la *ROLM* et les *CSJ* nous rencontrons aussi une différence de style, et ce qui attire notre attention chez Saint Ignace, c'est qu'en toutes ses phrases, en tous ses paragraphes, amples ou brefs, il donne l'impression d'un exercice continuel de discernement, en expliquant le pourquoi de chaque norme, alors que Qaraʾalī se limite surtout à donner des dispositions d'une manière précise.

Nous pouvons reconnaître deux expériences distinctes, dont l'une se concentre dans la voie missionnaire et l'autre dans la voie monastique. En effet, chacun des deux auteurs rédigea son texte à la lumière de sa spiritualité, de la richesse de sa culture, de son environnement historique, tout en cultivant une attitude d'ouverture, sans tomber dans l'indifférence envers son patrimoine, chacun suivant une voie, l'un dans le domaine du perfectionnement intérieur (renoncer au monde et vivre dans la cellule) et

[223] *ROLM* XVII, 2-5.

l'autre dans le domaine de l'apostolat dirigé vers l'extérieur (proclamer la Parole dans le monde entier), en établissant des normes convenables pour son mode de vie, en écartant d'autres qui, parfois très bonnes, étaient cependant loin du vécu et inadéquates à l'identité de l'Ordre ou de la Compagnie ; par exemple, alors que Saint Ignace développe le thème de la mission, Qara'alī le passe tout à fait sous silence sans rien mentionner, en considérant que l'identité de l'Ordre est monastique.

Nous pouvons remarquer que les deux auteurs, chacun dans son milieu, ont été des innovateurs et des organisateurs. Ce qui est original, chez les deux, c'est le souci de la réforme et le sens de l'organisation, à l'époque de la Réforme Tridentine, qui était évidemment prise en considération dans la rédaction des deux textes et des écrits spirituels de ce temps. En effet, les deux ont travaillé à comprendre la structure et à saisir l'actualité du monde. Les deux jugèrent nécessaire un Ordre centralisé dont le Supérieur général, élu, gère la Congrégation avec quatre assistants, qui nomment ensemble les supérieurs des autres maisons ou monastères. Cette systématisation a pour but d'unifier tous les membres de l'Ordre ou de la Congrégation dans un même esprit, un même patrimoine et surtout une même formation.

Les deux réformateurs ont laissé un héritage, qui a été considéré comme fondamental par ceux qui sont venus après eux.

En outre, et surtout, la comparaison faite entre ces deux textes a mis en relief la forte influence des *CSJ* sur la *ROLM* et la dépendance de cette dernière par rapport à plusieurs thèmes propres aux *CSJ*, par exemple, l'humilité, la patience, l'habitat des cellules, les malades.

Nous remarquons, d'autre part, des dépendances textuelles, comme par exemple au chapitre touchant « le travail ».

CONCLUSION

Tableau synoptique général[224]				
ROLM	***RSA***	***RSB***	***RCD***	***CSJ***
1- Obéissance	**X**[1]	X	X	X
2- Chasteté	X	X	**X**[1]	X
3- Pauvreté	X	X	X	X
4- Humilité	X	X	**X**[1]	X
5- Charité fraternelle	X	X		X
6- Patience		X	**X**[1]	X
7- Habit des moines	X	X	**X**[1]	X
8- Habitat des cellules			X	X
9- Voyage	X	**X**[1]	**X**[1]	**X**[1]
10- Réfectoire	X	X	X	
11- Travail	**X**[1]	X	X	
12- Silence	X	X	X	**X**[1] (noviciat)

[224] Nous indiquons par les couleurs suivantes : rouge (presque tout le chapitre) ; vert (une grande partie du chapitre) ; bleu (quelques normes) ; noir (une seule norme) ; le vide (aucune).

13- Prière mentale	X		X[1]	X
14- Prière vocale	X	X	X[1]	X
15- Confession	X[1]	X	X[1]	X
16- Sainte communion		X		X
17- Bonne tenue	X[1]	X		X
18- Malades	X[1]	X		X

Voici ce qui résulte du tableau comparatif général :

Tout d'abord, les cinq Règles donnent de l'importance aux vertus monastiques : l'obéissance, la chasteté, la pauvreté, l'humilité et le silence, en les considérant des vertus fondamentales. Elles s'accordent, d'autre part, pour aborder quelques pratiques comme le voyage, le travail et la confession.

Pourtant, il est utile de noter qu'il y a une attention toute spéciale, dans la *RSB* et la *ROLM*, à l'obéissance, accentuant ainsi le rôle principal du supérieur, qui est considéré comme le père spirituel dans la *RSB*, alors qu'il est le gérant qui gouverne tout dans la *ROLM*.

En second lieu, nous trouvons des correspondances entre *ROLM*, *RSA*, *RSB*, et *RCD* concernant l'habit monastique. Les quatre Règles s'accordent sur ce thème, car il est considéré comme le signe de la consécration et symbolise une valeur spirituelle. De son côté, Qara'alī développe et détaille ce thème plus que les autres, en précisant la composition de tout l'habit monastique.

En troisième lieu, les *ROLM, RSA, RSB, RCD* traitent du régime du moine ; c'est ce que nous avons présenté sous le titre utilisé par la *ROLM*, « réfectoire ». La *RSA*, la *RSB* et la *RCD* cependant se limitent à parler exclusivement du jeûne, en passant sous silence la série de préceptes concernant le bon comportement du moine dans ses dimensions communautaires, mais il faut noter que la *RSB*, sans références spécifiques au repas de la communauté religieuse, prescrit de ne pas se servir avant les autres et ceci dans le cadre d'une exhortation générale à respecter les autres : c'est cet esprit qui a été saisi dans la *ROLM*, dont les préceptes touchant le « réfectoire » sont justement inspirés par le respect des autres.

Quant aux normes de la *RSA* et de la *RCD*, il faut rappeler qu'elles s'occupent de la vie érémitique ; autrement dit, elles soulignent une attention au moine vu individuellement et elles donnent de l'importance aux pratiques ascétiques, mais prises dans le cadre d'une vie anachorétique.

En quatrième lieu, les *ROLM, RSA, RSB* traitent de « la prière vocale » ; quant à « la prière mentale », seule la *ROLM* en parle explicitement, mais nous avons fait, de toute façon, un parallèle avec ce que *RSA* et *RCD* prescrivent à propos de la prière individuelle parce que nous avons considéré cette prière individuelle équivalente à la « prière mentale », étant donné que la dénomination de « prière mentale » n'existait pas encore à l'époque de ces deux Règles.

Le cas est encore différent pour les *CSJ*, puisque, même si la « prière mentale » n'y est pas mentionnée, nous avons montré qu'elle faisait partie

de la spiritualité ignacienne[225] et que c'est probablement par cette voie que Qara'alī l'a connue.

Enfin, les *ROLM, RSA, RSB, CSJ* traitent de l'humilité, de la charité, de la patience, de la bonne tenue et des malades, les *ROLM, RCD, CSJ* s'accordent sur l'explication de l'habitat des cellules, tandis que les *ROLM, RSB, CSJ* traitent de la Sainte Communion.

Il est à noter, donc, qu'aucun des thèmes n'est neuf dans la *ROLM* mais il s'agit d'une relecture et d'une révision.

Qara'alī réécrit la Règle à sa manière ; en outre, il déplace ou ajoute des normes, en visant ce qui convient à l'Ordre.

Bien que les Règles étudiées remontent à des périodes différentes, il y a une unité évidente dans les thèmes qui sont repris et qui permettent de trouver des correspondances dans l'une et l'autre Règle et, parfois, des dépendances textuelles.

Le monachisme de l'OLM, tout en ayant conservé de précieux caractères spécifiques du monachisme maronite, est donc influencé par d'autres formes de monachisme chrétien.

Le réformateur du monachisme maronite se réfère en profondeur à la *RSA*, à laquelle il a emprunté l'amour de la solitude et du recueillement. Il se réfère aussi à Saint Basile pour fonder l'unité entre les moines, en insistant sur le rôle du Supérieur en tant qu'opérateur de cette unité et en visant la structuration de la communauté. Le recours à ces deux Règles assure l'identité et le but premier de cette nouvelle organisation, à savoir la vie monastique-érémitique.

[225] Voir *supra*, 360-361.

L'auteur a recours aussi aux Constitutions occidentales, attiré par la rigueur de la Règle, en cherchant à donner une Règle bien définie au monachisme maronite qui n'a jamais connu de Règle officielle. Il a emprunté spécialement aux jésuites la méthode de réflexion et de rédaction des textes.

Le recours aux règles occidentales, *RCD* et *CSJ*, assure l'ouverture à l'autre et manifeste la conviction de Qara'alī quant à l'importance du rôle que joue le gouvernement dans l'Institution et l'importance du service et de l'apostolat, en valorisant, dans ces Règles, ce qui convient pour la structure de l'Ordre et en supprimant ce qui ne lui convient pas.

Soucieux donc de donner à la Réforme qu'ils accomplissaient des fondements solides venant de l'ancienne tradition, les réformateurs de l'OLM étudièrent les écrits et les Règles des Pères Orientaux et Occidentaux pour compléter la rédaction de leur propre Règle.

En guise de conclusion, nous pouvons dire que Qara'alī a recueilli une très grande partie de l'héritage monastique traditionnel oriental en le mélangeant avec l'institutionnalisme occidental. Son dessein fut de chercher à combiner les deux, de mélanger les patrimoines copte, syriaque et cappadocien, créant ainsi un nouveau mode de vie monastique qui va faire l'équilibre entre les deux modes, pour avoir en même temps l'un et l'autre. Il a travaillé sur les deux dimensions, verticale et horizontale, autrement dit, individuelle, entre l'homme et Dieu, et communautaire, entre l'homme et l'homme, en les liant d'une manière intelligente et remarquable, à travers l'enseignement de l'Évangile et les écrits des Pères.

La Règle de l'OLM est donc un travail de sélection intelligente réalisé à partir de différentes Règles. Elle est présentée selon les exigences et les critères propres de l'OLM. C'est pour cela qu'elle porte en soi sa justification.

CHAPITRE III

LA SPIRITUALITÉ DE LA RÈGLE À LA LUMIÈRE DE « *LA LANTERNE MONASTIQUE* » DE QARA'ALI[1]

3.1. La Règle à la lumière de « *La Lanterne Monastique* »

3.1.1. *Présentation de* « *La Lanterne Monastique* »

« *La Lanterne Monastique* » est une réflexion sur la Règle de l'OLM (1732), que Qara'alī avait écrite à la demande de ses disciples moines[2]. Elle constitue une interprétation des dix-huit chapitres de la Règle pour assurer sa réussite dans la vie monastique.

Dans chaque chapitre, l'auteur expose une vertu proposée par la règle, en la divisant en trois degrés selon la progression spirituelle dans la vie monastique : exercer la vertu avec beaucoup de peine, avec peu de peine et, à la fin, sans peine. Il part toujours des citations bibliques, des exemples et des enseignements des anciens moines, rapportés, parfois, par les *Apophtegmes*, comme ceux de Saint Antoine, Saint Basile, et surtout des Pères syriaques, comme Jean Climaque, Ephrem le Syrien. Ensuite, Qara'alī conclut le chapitre par une partie didactique dans laquelle il expose ses conseils pour bien vivre la vertu en question.

Le principe de cette classification par degrés dans la vie spirituelle est celui des pères orientaux, pour lesquels « la peine » éprouvée ou « le repos » atteint dans la marche vers Dieu sont la mesure du progrès spirituel[3].

[1] Nous indiquons la *Lanterne Monastique* par le sigle *LM* au cours de notre étude.
[2] *LM*, 1, dans l'explication de la Règle.
[3] Cf. J. TORBAY, « Un texte sur la prière de Abdallah Qara'alī (1672-1742), réformateur du monachisme maronite moderne », dans *PO* I (1970) 234.

3.1.2. *La définition de la Règle selon Qara'alī*

Avant d'exposer les éléments constitutifs de « *La Lanterne Monastique* », il est utile de définir ce qu'est la « Règle monastique » pour Qara'alī.

Notre réformateur écrit que « la Règle est l'ensemble des prescriptions ascétiques qui renferment en elles-mêmes la perfection évangélique et qui appartiennent à un seul Ordre approuvé par la Sainte Église de Dieu. Cette disposition est très nécessaire pour la vie des moines comme le dit l'Apôtre : « que tout se passe avec bien d'aisance et en Ordre […] ». La Règle est aussi à la fois et le moyen et le but et son observance est une garantie pour les moines qui cherchent la perfection dans la vie[4] ».

D'après cette définition, nous pouvons repérer les éléments propres de la Règle :

- *Un ensemble des prescriptions ascétiques,* parce que les vœux monastiques, les vertus et les pratiques spirituelles, qui sont exigés par la Règle, ont un aspect et un but ascétique. L'observance de ces prescriptions est indispensable dans la vie monastique, et cela dans le but de soutenir l'engagement du moine dans son itinéraire ascétique.

Pour justifier ces prescriptions, Qara'alī a recours aux enseignements de la Bible et des Pères Orientaux et Occidentaux.

- *Renferme la perfection évangélique* : l'unique but de toute vie consacrée est la recherche de la perfection, par la décision volontaire de suivre le Christ et de s'unir à lui.

[4] *LM, Intro,* 5.

• *Le moyen et le but* : selon Qara'alī, la Règle est un moyen, car elle indique au moine la vraie voie à suivre pour réaliser la perfection évangélique et, en même temps, elle est le but dans le sens où, par l'ensemble de ces prescriptions, elle indique la perfection vers laquelle les moines doivent tendre.

• *Appartient à un Ordre approuvé par la Sainte Église* : par cette précision Qara'alī veut souligner que le consentement de l'Église est indispensable comme fondement de la vie religieuse.

• *Une garantie pour les moines* : en effet, les moines qui observent une Règle seront rassurés contre toute tentation et toute déviation, car elle leur garantit la paix, le respect, la charité, l'égalité, et surtout l'acquisition de la perfection évangélique.

3.1.3. *Les Sources mentionnées dans la LM*

Les sources et les figures qui ont inspiré Qara'alī[5] dans son interprétation sont variées.

3.1.3.1. *L'Écriture Sainte*

Dans la spiritualité monastique, toute vertu trouve son origine dans les Paroles du Seigneur adressées aux fidèles disciples. Ces paroles sont à la base de toute vocation: « si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, 'charge-toi de sa croix'[6] puis viens et suis-moi[7] ».

[5] D'après la vie de Qara'alī, écrite par son disciple Touma Al-Labboūdī, Qara'alī lisait les vies des Pères telles que Antoine, Macaire, Jean Climaque et d'autres dans les *Apophtegmes* qui ont profondément touché son cœur et l'ont poussé à renoncer au monde. Cf. T. AL-LABBOUDI, *Vie de Mgr Abdallah Qara'alī,* dans le *Patrimoine Maronite, Monachisme* 1, Débuts de l'Ordre Libanais, Introduction et publication de J. AZZI, Liban (USEK) 76-77.
[6] Pour compléter cette invitation Qara'alī insère d'autres paroles dans le verset, cf. *LM* I.
[7] Cf. Mt 19, 21 ; Mc 10, 21 ; *LM* I, 8.

Qara'alī se base sur les Paroles du Christ car elles sont la raison de toute vocation. Il essaie d'interpréter ces Paroles dans leur contexte : par exemple, pour lui, quand le Christ dit « vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres », cela veut dire « sois pauvre ». Et, par les mots « porte ta croix », il veut dire « sois chaste ». Et lorsqu'il dit « suis-moi », ceci veut dire « sois obéissant ». Ces trois vertus, dit Qara'alī, selon la Parole du Seigneur, sont la perfection[8]. L'auteur continue son explication en affirmant que l'obéissance monastique est une image de l'obéissance du Christ, qui est venu faire la volonté de celui qui l'a envoyé ; elle est, ainsi, source de vie.

Qara'alī présente « *La Lanterne Monastique* » comme un témoin de la doctrine évangélique et un guide dans le chemin de la perfection. Il se réfère plus de deux cents fois à la Bible, Ancien et Nouveau Testament, et particulièrement aux Évangiles et aux Épîtres de Saint Paul, et il ne faut pas oublier qu'il présente la *LM* comme un ensemble législatif dans lequel il propose une organisation pour la vie concrète d'une communauté monastique.

Cette œuvre est, en effet, à la fois un livre spirituel témoignant des valeurs fondamentales du monachisme et un code juridique décrivant ce que doit être la vie monastique de l'OLM.

Il suffit alors de lire pour constater combien ce document contient un condensé de l'Évangile et de la tradition, puisque l'auteur désirait interpréter les données évangéliques dans leur contexte monastique en partant des

[8] *LM* I, 8.

vœux et en se basant sur la charité et la prière que les moines doivent observer pour être des hommes libres[9].

3.1.3.2. *La tradition monastique orientale*

3.1.3.2.1. *Le monachisme égyptien*

La tradition monastique est d'une grande importance. Elle est, en effet, une réalité historique et une attitude spirituelle devant Dieu et les hommes. Pour cela, Qara'alī se réfère, plusieurs fois, aux enseignements et aux expériences des anciens, pour donner des exemples pratiques à ses disciples.

- *La vie et les paroles de Saint Antoine*

La vocation de Saint Antoine est considérée comme le modèle par excellence pour tout moine dans l'engagement monastique à travers l'histoire[10]. Qara'alī, de son côté, admire cet exemple et le met en relief en soulignant les Paroles qui ont attiré Antoine, le Seigneur prononça quand Il demanda au jeune homme riche de tout laisser, de vendre ce qu'il possédait, de le donner aux pauvres et de le suivre librement[11].

Qara'alī mentionne Saint Antoine quarante-trois fois, dans cette œuvre, en se référant, surtout, à ses paroles et aux récits qui le concernent dans les *Apophtegmes.*

- *Apophtegmes des Pères*

Qara'alī cite les *Apophtegmes* trois cent quarante fois, en se référant à des Pères anonymes et à d'autres très bien connus comme Macaire,

[9] Cf. V. ARMAND, « De l'interprétation d'une règle monastique », dans *Collectanea Cistercensia* 31 (1969) 199.
[10] Cf. N. DEVILLIERS, *Antoine le Grand père des moines, SO* 8, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1971, 7-105.
[11] Mt 19, 21.

Arsène, Amoun, Anoub, Arsène, Poemen, Pambo, Paul, Isaïe, Jean Colombos, Sérapion, Sisoès, Sylvain, etc.

Le réformateur tire de leurs enseignements et leurs histoires des préceptes et des doctrines. Il ne suit pas un ordre déterminé dans les citations ; c'est en fonction des commentaires qu'il énonce ou des idées qu'il propose, qu'il fait appel à l'un ou à l'autre apophtegme[12] car, selon sa conviction, c'est la bonne expérience qui aide à mieux vivre la Règle et c'est pour cela qu'il trouve utile d'aider ses moines en les éduquant à travers l'expérience des Pères du désert afin de découvrir la rigueur de la Règle[13].

- *L'Échelle Sainte*

Qara'alī est très influencé par Jean Climaque, qu'il cite cent soixante-seize fois. Nous notons aussi un recours intensif à son œuvre fameuse « l'*Échelle Sainte* », qu'on va étudier, en comparaison avec les thèmes de la *LM*, par la suite[14].

3.1.3.2.2. *Le monachisme syriaque*

Ce courant monastique a influencé Qara'alī dans le désir de la vie érémitique, dans l'ascétisme, dans la solitude avec soi et avec Dieu et dans le service apostolique.

Parmi les figures les plus importantes de ce monachisme, Qara'alī cite Ephrem (cinquante-trois fois), Isaac de Ninive (vingt-deux fois), Julien Saba et Syméon le Stylite.

[12] E. HANNA, *La spiritualité de la vie monastique dans l'Église maronite*, 233.
[13] Dans sa thèse Elias Hanna fait une ample réflexion sur les idées majeures empruntées par l'auteur aux *Apophtegmes des Pères,* cf. E. HANNA, *La spiritualité de la vie monastique dans l'Église maronite,* 234.
[14] Voir *infra*, 380-385.

Leurs citations sont réparties dans les différentes sections de la Règle, par exemple, l'obéissance[15], la chasteté[16], la pauvreté[17], l'humilité[18], l'amour fraternel[19], la patience[20], l'habit monastique[21].

L'influence exercée par Ephrem se retrouve dans tous les thèmes, mais surtout à propos de la tenue morale et relationnelle du moine[22]. Pour Ephrem, « le moine ne doit jamais enlever son habit car il est le symbole de son engagement et un signe qui reflète son intériorité vis-à-vis de ceux qui partagent sa vie[23] ». D'autre part, « l'inclination et les métanies, pour le moine, sont d'une grande importance car elles sont signes de respect et un moyen de dissiper tout genre de colère, qui est un manque d'éthique et cause de déviation spirituelle et mystique[24] ». C'est pour cela que le moine doit mettre fin à la colère par le bon sourire, par les bonnes paroles[25], etc.

Quant à Isaac de Ninive, il influence Qara'alī en ce qui concerne le père spirituel. Selon lui, le père spirituel a une grande expérience de vie et, pour cela, il convient à tout moine de le prendre comme directeur au lieu de le chercher chez les philosophes. L'auteur mentionne aussi Isaac de Ninive dans quelques pratiques de vertu, par exemple : la mort des sens[26], le

[15] *LM* I, 23, 26, 27, 30s.
[16] *LM* II, 64, 67s
[17] *LM* III, 83, 85, 89s.
[18] *LM* IV, 130-132.
[19] *LM* V, 137s.
[20] *LM* VI, 179s.
[21] *LM* VII, 194, 195, 205s.
[22] *LM* XVII, 352, 360, 363, 364.
[23] *LM* XVII, 345.
[24] *LM* XVII, 348.
[25] *LM* XVII, 358.
[26] *LM* II, 61, 81.

renoncement, le silence[27], l'habitat des cellules, la morale[28], qui sont toutes des pratiques de l'expérience spirituelle intérieure, qui comptaient beaucoup pour les pères syriaques.

De l'enseignement de Jean Saba, Qara'alī accentue la lutte contre les plaisirs tandis qu'avec Siméon le Stylite, il appelle à l'ascèse corporelle et à la pureté de l'âme.

3.1.3.2.3. *Le monachisme cappadocien*

Les grandes figures qui représentent ce courant monastique sont Nil († vers 340), cité quinze fois dans le cadre du silence et de la prière[29], puis Saint Évagre le Pontique (345-399), cité seulement trois fois, dans le cadre de la lutte contre les démons, et ensuite il y a quelques allusions à Grégoire de Nazianze (329-390) ; enfin, c'est surtout Saint Basile (333-379) qui est présent d'une manière particulière, puisqu'il est cité quatre-vingt-douze fois.

D'après l'expérience et les enseignements des pères cappadociens, la communauté monastique est, à l'exemple de l'Église, un corps mystique ; et le supérieur est donc l'image du Christ à qui les moines doivent obéir[30]. Il est le berger qui veille sur le troupeau. Les membres de la communauté doivent être alors un seul cœur et une seule âme et l'égalité doit régner entre tous, pour sauvegarder l'unité de la communauté[31].

Le monachisme basilien a donc marqué Qara'alī dans l'organisation de la communauté monastique qui est fondée sur des données et des directions bibliques.

---

[27] *LM* XII, 266
[28] *LM* XVII, 360.
[29] *LM* XIII, 279.
[30] *LM*, 23, 24, 30, 35-36.
[31] Cf. E. HANNA, *La spiritualité de la vie monastique dans l'Église maronite,* 248.

3.1.3.3. *La tradition occidentale*

Dans notre étude sur les Règles nous avons pu constater que Qara'alī était renseigné sur le monde religieux occidental, puisqu'il s'est référé aux Constitutions de la Compagnie de Jésus et à la Règle des Carmes, et il avait mentionné par ailleurs quelques figures monastiques du patrimoine occidental.

En effet, il cite, dans « *La Lanterne Monastique* », les grands mystiques de l'Antiquité, tels Saint Jérôme (vers 340-420), Saint Augustin (354-430), Jean Cassien (360-435), Saint Benoît (480-542) et Saint Grégoire le Grand (540-604). Il cite aussi les grandes figures du Moyen-âge, tels Saint Bernard (1090-1153), François d'Assise (1181-1226), Thomas d'Aquin (1225-1274), sainte Brigitte de Suède (1303-1373) et Thomas a Kempis (1379-1491), empruntant toutes leurs citations au livre « *La Pratique de la Perfection Chrétienne* » d'Alphonse Rodriguez.

Ces saints inspirent le réformateur dans ce qu'il écrit sur la prière, la Sainte Communion et l'aspect mystique. Enfin, ce sont surtout les figures mystiques contemporaines qui ont influencé Qara'alī, à savoir sainte Thérèse d'Avila (1515-1582), qui fut célèbre pour la prière mentale et mystique, et Alphonse Rodriguez (1531-1617) qui a fortement marqué la *LM*. La doctrine spirituelle de ce dernier est enracinée dans la tradition mystique ignacienne et elle est extrêmement nourrie des enseignements des Pères mystiques Orientaux et Occidentaux. Nous allons étudier cette œuvre aussi en comparaison avec la *LM*.

Nous pouvons alors résumer ainsi ce que Qara'alī a reçu de la tradition : 1- Les structures monastiques des pères égyptiens, qui se

manifestent par le recours intensif aux *Apophtegmes des Pères,* à Saint Antoine et à Jean Climaque. Qara'alī veut bien exprimer, par ce recours, son attachement et sa fidélité aux fondements du monachisme primitif, ce qui était aussi la condition posée par le patriarche Duwayhī pour approuver la Règle[32]. 2- L'expérience pratique des Pères syriaques qui partent de l'ascèse propre pour atteindre l'autre et répandre le salut. 3- L'écho de la doctrine basilienne qui se manifeste comme une application des commandements évangéliques sur le fondement de l'amour. 4- L'expérience mystique, organisatrice et scolastique des Pères occidentaux.

Par ailleurs, son réalisme spirituel, son insistance sur la peine et la lutte, viennent de la tradition syriaque. Le débutant doit s'imposer une contrainte continuelle dans son cheminement, il doit se débarrasser de toutes ses passions pour vivre en paix, sérénité et bonheur.

3.1.3.4. *L'objectif de l'œuvre*

Dans l'introduction de « *La Lanterne Monastique* », l'auteur précise son objectif par les paroles suivantes : « Je ne vise qu'à démontrer la conformité entre les prescriptions de la règle et les enseignements des anciens, afin que l'ouvrage soit basé sur la vérité[33] ». Son but est alors celui de garder l'esprit des pères, de garder vivante l'expérience ascétique et monastique qui a été vécue, de la transmettre, mais d'une manière actuelle, en donnant de la sorte des normes convenables dans un contexte approprié et authentique.

Cet ensemble traditionnel de la *LM*, uni à un discernement remarquable, explique l'importance de l'esprit monastique chez Qara'alī,

[32] Voir *supra*, 206.
[33] Cf. *LM*, avant-propos, 1.

qui invite tout disciple à se mettre à l'écoute de cette Règle, en laissant parler l'œuvre, en percevant ce que Dieu attend de lui à travers ces enseignements et en suivant ces directives[34].

Qara'alī est pleinement transparent dans cet ouvrage, il expose son esprit, sa conviction, ses intentions, son raisonnement et ses principes, en cherchant à aider et à édifier et non pas à répondre aux désirs des autres[35]. Son style est correct, simple, précis, aimable et coulant. Parfois, il utilise un langage populaire sans tenir compte des règles de grammaire. Il est certain qu'il a suivi cette méthode pour obtenir une familiarisation de son lecteur avec l'œuvre.

Ce livre montre donc le chemin le meilleur pour ceux qui veulent s'engager dans l'Ordre. Il est un guide sûr pour qui le suit[36], une échelle qui conduit des choses mondaines aux réalités célestes.

3.1.5. « *La Lanterne Monastique* » *et* « *l'Échelle Sainte* » *de Jean Climaque*[37]

Pour décrire le dessein spirituel du moine, Qara'alī choisit l'exemple de « l'*Échelle Sainte* » de Jean Climaque. Suite à une lecture approfondie, il semble que Qara'alī a été bien influencé par l'ensemble de cette œuvre et, spécialement, par la théorie des degrés spirituels. `

[34] *LM, dans l'explication de la LM,* 1.
[35] *Ibid*., 2.
[36] Cf. *LM, Intro.,* 5.
[37] Cf. JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle Sainte*, trad. française par le P. P. DESEILLE, *SO* 24, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1978, *passim* ; cf. G. GOUILLEAU, « Jean Climaque », dans *DS*, t. VIII (1974), col. 369-389 ; I. HAUSHERR, « La théologie du monachisme chez Saint Jean Climaque », dans *Théologie de la vie monastique*, Paris (1961) 385-410 ; Th. MERTON, « L'Échelle qui mène à Dieu », dans *Contacts* 21 (1969) 128-138.

Dans la vie de Mgr Abdallah Qara'alī, Touma Al-Laboūdī nous informe que notre auteur a lu Jean Climaque à l'âge de dix-huit ans[38]. L'*Échelle* fut traduite en syriaque au milieu du VII^e^ siècle et en arabe au début du X^e^ siècle. Elias Hanna nous rapporte, dans sa thèse, que la plus ancienne version manuscrite de l'*Échelle* qui nous est parvenue est celle de la bibliothèque du monastère Saint Antoine à Rome, transcrite en 1696 et portant le numéro 62. Une autre copie, remontant au 20 avril 1707 et précédant elle aussi l'achèvement de la rédaction de « *La Lanterne Monastique* », est dans la bibliothèque du monastère Notre-Dame des Secours à Ǧbeil, sous le numéro 32. Le reste des copies remonte à des dates postérieures à 1721[39].

D'après « l'*Échelle Sainte* », nous pouvons voir combien Qara'alī en fut influencé et s'est servi de cette œuvre.

Jean Climaque suit, dans son œuvre, l'ordre de trente degrés en passant d'une vertu à l'autre, alors que Qara'alī propose la croissance dans le Christ à travers une échelle composée de trois degrés, où doit se réaliser le combat spirituel contre les pensées et les passions et il faut discerner ce qui va dans le sens de la vie parfaite avec Dieu.

Nous pouvons classer, tout d'abord, les trente degrés de Climaque en trois grandes parties :

- La première se rapporte à la démarche de conversion et de renoncement qui est l'entrée au monastère (C. I-VIII).

[38] Cf. T. AL-LABBOUDI, « Vie de Mgr Abdallah Qara'alī », dans le *Patrimoine Maronite*, 77.
[39] Cf. E. HANNA, *La spiritualité de la vie monastique dans l'Église maronite,* 230, note n° 27.

- La deuxième se rapporte à la « vie pratique-ascétique » (C. IX-XVIII).
- La troisième se rapporte à la « théorie-contemplation » (C. XVIII-XXX).

Les deux dernières parties sont des échos de la doctrine de la vie spirituelle d'Évagre le Pontique[40].

Pour Climaque, le renoncement est une démarche de foi qui sera pénible au début mais qui doit déboucher sur l'amour et la joie (texte 2-3). Qara'alī, influencé par cette *Échelle,* souligne de son côté trois autres degrés, dans l'exposition de la démarche et l'application de la Règle :

1- Le moine (débutant) pratique les vertus avec peine / le renoncement
2- Le moine (progressant) lutte pour les pratiquer avec peu de peine / la démarche
3- Le moine (avancé-ancien) parvient à les pratiquer sans peine et avec joie / la réalisation.

Par ces degrés, Qara'alī montre comment les moines peuvent arriver au stade de la perfection en évoluant degré par degré et comment le vieil homme centré sur lui-même, disparaît pour laisser la place au Seigneur disant avec l'Apôtre « ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi[41] ».

De la sorte, le moine arrive à la perfection qu'il désire en renonçant parfaitement aux choses mondaines et en vivant seulement pour Dieu. Ce

[40] Cf. JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle Sainte,* trad. française par P. DESEILLE, *SO* 24, 9.
[41] Ga, 2, 20.

n'est qu'après une longue expérience et une longue lutte qu'il atteint sa maturité et son dessein de salut.

L'élaboration de cette échelle de trois degrés est distincte de celle de Climaque et nouvelle chez Qara'alī et nous ignorons, en effet, son origine. Le père Élias Khalifé OLM, affirme qu'aucun des mystiques célèbres, que ce soit en Orient ou en Occident, n'a divisé les degrés de la vie spirituelle de cette manière. Certains ont distingué trois degrés, comme par exemple la structure classique comportant « débutant », « progressant », « parfait », qui correspond à la structure dionysienne « purification », « illumination » et « union », mais personne, prévoyant, n'a utilisé comme critères de discernement, d'une manière structurée et fixe, la peine et la contrainte que le moine éprouve dans sa démarche graduelle vers Dieu[42]. Ce qui nous amène à penser que cette échelle de la vie spirituelle est propre à Qara'alī, bien qu'elle ait pour origine l'enseignement des Pères orientaux pour qui la peine ou le repos éprouvé durant dans le chemin vers Dieu sont la mesure du progrès spirituel[43].

Donc, Qara'alī diffère de Climaque par la structure des degrés, puisque, dans chaque vertu, il y a un passage et une *Échelle* de trois degrés. En outre, il place l'obéissance au début de la Règle en accentuant son importance du fait qu'elle doit amener aux autres vœux, vertus et pratiques ; nous pouvons, donc, la considérer comme la base de toutes les autres vertus et pratiques du renoncement et de la lutte dans la *ROLM*. Par ailleurs, Qara'alī rejoint Climaque dans le fait de placer les chapitres touchant « la

[42] E. KHALIFE, « La spiritualité de la vie monastique dans les écrits de Abdallah Qara'alī », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 95 (2008) 91.
[43] Cf. J. TORBAY, « Un texte sur la prière de Abdallah Qara'alī (1672-1742) », 234.

prière mentale, la prière vocale, la confession, la Sainte Communion, la bonne tenue et la maladie » à la fin de la Règle. Il veut évidemment montrer, comme Climaque, que parvenue au sommet de l'*Échelle* l'âme est apte à l'union à Dieu, à l'aide de l'*hésychia,* la prière, l'*apathéia* et la charité, exprimées dans la *ROLM* par les chapitres susmentionnés, qui trouvent leur sommet dans la Communion et la prière. Comme Climaque, Qara'alī montre l'humilité intérieure qui s'extériorise dans la bonne tenue et le bon comportement du moine avec son prochain. Son *hésychia* s'exprime alors par le culte perpétuel rendu à Dieu dans la prière continuelle mentale, vocale et pratique qui exprime l'union parfaite à Dieu et avec le prochain.

Par conséquent, Qara'alī place ces thèmes à la fin de la Règle comme pour exprimer le couronnement de cette démarche spirituelle.

Par ailleurs, dans tous les thèmes de la Règle, Qara'alī, comme Climaque, recueille l'enseignement des Pères du désert et en tire des instructions pour ses moines. Il fait comme Climaque l'expérience de la vie spirituelle à travers cette échelle, à travers une voie à parcourir, qu'il trace d'une façon pratique.

Enfin, la comparaison de « *La Lanterne Monastique* » et de « l'*Échelle Sainte* » ne nous montre pas une correspondance précise ; pourtant, la confrontation entre les deux auteurs montre que Qara'alī est spécialement attiré par la réalisation de la perfection en soi comme condition nécessaire à l'union à Dieu. Il fait ainsi une sélection de quelques vertus et pratiques. Notre auteur prend comme point de départ l'homme, alors que Jean Climaque part du monde en guidant l'homme pour l'unir à Dieu.

Selon Elias Hanna, Climaque veut montrer, par cette *Échelle*, que chaque moine commence d'abord par la connaissance de soi en prenant conscience de ses vices, afin de commencer à remonter jusqu'à l'humilité et au discernement, et atteindre la pure extase spirituelle[44].

3.1.6. « *La Lanterne Monastique* » *et* « *La Pratique de la Perfection Chrétienne* » *d'Alphonse Rodriguez*

Au cours de la comparaison avec les Constitutions de la Compagnie de Jésus, nous avons remarqué que Qara'alī a été fortement influencé par Alphonse Rodriguez (1531-1617)[45] à travers son fameux ouvrage « *La Pratique de la Perfection Chrétienne* ».

Rodriguez s'adresse, dans ce livre, aux prêtres séculiers et aux gens du monde, en leur traçant des règles de direction et de conduite pour toutes les situations de l'âme et de la vie, indiquant les moyens à l'aide desquels chacun, dans la sphère où la Providence l'a placé, peut acquérir les vertus qui rendent l'homme agréable aux yeux de Dieu[46]. Rodriguez présente, dans cet ouvrage, des vertus, comme l'obéissance, la chasteté, la pauvreté et l'humilité, et établit trois degrés auxquels il faut successivement s'élever pour pouvoir acquérir la perfection[47].

L'expérience mystique de Rodriguez est basée sur les enseignements des *Apophtegmes des Pères*, de Saint Ephrem, de Saint Basile, et des grands

---

[44] E. HANNA, *La spiritualité de la vie monastique dans l'Église maronite*, 229-230.
[45] Cf. A. POTTIER, *Louis Lallemant et les grands spirituels*, 3 vols. Paris (Pierre Téqui) 1927-1929, vol. I, 1927, 257 ss ; J.-P. Grausen, « Alphonse Rodriguez », dans *DTC*, XIII, Paris (Letouzey Et Ané) 1937, col. 2758-2761.
[46] Cf. *PPC*, II-III. L'œuvre fut traduite en arabe par Youssef CHAHINE, Moine Libanais Maronite, en 1718, et cette traduction fut rectifiée par Germānos FARHAT en 1720. Cf. E. KHALIFE, « Les sources de la spiritualité du Bienheureux Ni'matullāh Kassāb AL-HARDINI » dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 60-61 (1998) 95.
[47] Cf. *PPC*, vol. III, V Tr. « Humilité » ; vol. IV, V Tr. « Obéissance ».

Pères Occidentaux comme Saint Augustin, Saint Benoît, Saint Grégoire le Grand, Saint Bernard, Saint Thomas d'Aquin[48], etc.

On notera, en outre, que Qara'alī emprunte à Rodriguez un bon nombre de citations et d'exemples des grandes figures monastiques des Pères Orientaux et Occidentaux[49].

Nous remarquons, entre les deux ouvrages, une forte ressemblance dans la forme et la structure. Voici un tableau comparatif qui nous présente leur rapport :

Lanterne Monastique	**Pratique de la Perfection Chrétienne**
De la signification de la Règle *(Intro)*	***De l'observation de la Règle*** *(III Vol., Tr. VI)*
De l'obéissance *(C. I)* - *Définition* - *Premier degré* - *Deuxième degré* - *Troisième degré* - *Considérer le supérieur comme Jésus-Christ* - *Obéissance en tout hormis le*	***De la vertu de l'obéissance,*** *(III Vol., Tr. V)* - *Excellence et nécessité de l'obéissance* - *Premier degré* - *Deuxième degré* - *Troisième degré* - *Obéir au supérieur comme à Jésus-Christ même* - *Obéissance aveugle*

[48] On notera tous ces enseignements au cours de toute l'œuvre de Rodriguez.
[49] Cf. E. HANNA, *La spiritualité de la vie monastique dans l'Église maronite*, 272.

péché - *Ne rien faire sans l'autorisation du supérieur* - *Ne pas chercher à savoir les dispositions du supérieur* - ***Se confier en tout au supérieur*** - *Autorisation du supérieur pour accomplir les activités pastorales : enseignement, mission, etc.*	- *Obéissance dans les choses matérielles et spirituelles* - *Opposition aux prescriptions de l'obéissance* - ***Confiance dans le supérieur en tout** (III Vol., Tr. VI)* - *Obéissance dans les choses matérielles*
***De la chasteté** (C. II)* - *Définition* - *Les degrés* - *Mortification des sens* - *La fuite des femmes* - *La fuite de tout ce qui nuit à la chasteté*	***De la chasteté** (III Vol., Tr. IV)* - *Définition* - *Les degrés* - *Mortification et surveillance sur les sens* - *Les dangers de la passion de l'amour* - *Attacher une grande importance à tout ce qui touche à la chasteté*
***De la pauvreté** (C. III)* - *Définition* - *Les trois degrés de la pauvreté*	***Du vœu de pauvreté** (III Vol., Tr. III)* - *La pauvreté est le fondement de la perfection* - *Les trois degrés de la pauvreté*

- *Le renoncement* - ***Le détachement de tout ce qui lie aux parents et aux proches***	- *Le renoncement aux biens et à la récompense* - ***De l'amour déréglé des parents*** *(II Vol., Tr. IV)*
De l'humilité *(C. IV)* - *Définition* - *Premier degré* - *Deuxième degré* - *Troisième degré*	***De l'humilité*** *(III Vol., Tr. I)* - *L'humilité est le fondement de toutes les vertus* - *Premier degré* - *Deuxième degré* - *Troisième degré*
De la charité fraternelle *(C. V)* - *Définition* - *Faire tout ce qui convient à l'amour fraternel* - *L'estime de tous les frères en paroles et en actions* - *Ne pas juger autrui* - ***Écarter de nos actions la vaine gloire***	***De l'union et de la charité fraternelle*** *(I Vol., Tr. IV)* - *Du mérite et de l'excellence de la charité fraternelle* - *Le besoin et les conditions pour conserver la charité fraternelle* - *L'estime des frères en paroles et en actions* - *Les jugements téméraires ; ce qui en constitue la malice et la gravité* - ***La droiture et la pureté***

	d'intention que nous devons porter dans les bonnes actions que nous accomplissons *(I Vol., Tr. III)*
De la patience *(C. VI)* - *Définition* - *Les trois degrés* - ***La mortification*** *en paroles et en actes*	***De la modestie*** *(II Vol., Tr. II)* - *La nécessité de la modestie pour l'édification et le bien du prochain* - ***La mortification*** *(II Vol., Tr. I)*
Le silence *(C. XII)* - *Définition*	***Du silence*** *(II Vol., Tr. II)* - *Les précieux avantages du silence*
De la prière mentale *(C. XIII)* - *Définition* - *Les trois degrés* - *Pratique de la prière mentale*	***De l'oraison*** *(I Vol., Tr. V)* - *Mérite et excellence de l'oraison et besoin de la prière* - *Conformité à la volonté de Dieu pour atteindre le troisième degré de la perfection* - *Sortes d'oraison mentales et méthode à suivre dans l'oraison mentale.*

De la confession *(C. XV)* - *Définition* - *L'examen particulier de la conscience* - *L'examen général de la conscience*	***De l'examen de conscience*** *(I Vol., Tr. VI)* - *Importance de l'examen de conscience* - *Objet et méthode de l'examen particulier de la conscience* - *L'examen général de la conscience*
De la Sainte Communion *(C. XVI)* - *Orientations et Préparations à la Sainte Communion*	***De la Sainte Communion et du Saint Sacrifice de la Messe*** *(III Vol., Tr. VIII)* - *Dispositions qu'exigent l'excellence et la dignité de la divine Eucharistie.*

Nous notons, d'après ce tableau comparatif, que Qara'alī a suivi la structure de l'œuvre de Rodriguez, en partant de l'observance de la Règle et de la rigueur des trois vœux pour ensuite souligner le respect dans la vie communautaire et l'utilité de la pratique des vertus et des sacrements. On peut penser que Qara'alī a été influencé par le livre de Rodriguez parce que cette œuvre fournit des indications pratiques pour parcourir la voie de la perfection qui convient à la vie religieuse.

3.2. *L'Échelle spirituelle de* « *La Lanterne Monastique* »

L'*Échelle spirituelle* décrit une expérience de la vie monastique ayant pour but l'ascension de l'homme qui chemine vers Dieu, à travers une progression par trois degrés. Cette échelle prend en considération l'effort que l'homme doit faire pour pouvoir atteindre la perfection. En effet, selon Jean Climaque, l'*Échelle* n'est pas un traité ascétique, ni un code moral, l'*Échelle* veut surtout indiquer le sens de la coopération de la liberté humaine à l'œuvre de crucifixion de l'individualité non transfigurée et de la transformation de l'être entier à la lumière de la résurrection[50].

Dans l'interprétation de Qara'alī, quelques lignes maîtresses se laissent discerner et méritent d'être soulignées à travers les trois degrés. Le réformateur a conçu son projet en disposant une voie montante dont les degrés s'améliorent d'une étape à l'autre, visant un unique but, à savoir, « la perfection ».

L'auteur débute ses dix-huit chapitres par une présentation de chaque thème ; pourtant, il n'applique les degrés de l'échelle qu'aux vertus qui sont les suivantes : l'obéissance, la chasteté, la pauvreté, l'humilité, l'amour fraternel, la patience et, en outre, à la pratique de la prière mentale. Dans le chapitre où il ne s'occupe pas d'une vertu, il suit un schéma différent.

Nous présentons ces vertus, selon la progression et le dynamisme ; ensuite, nous considérons les autres pratiques monastiques qui ne sont pas divisées en degrés.

[50] JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle Sainte, SO* 24, 8.

3.2.1. *Vœux et vertus*

Selon Qara'alī, le vœu et la promesse constituent un acte de volonté de l'homme qui cherche la perfection vis-à-vis de Dieu ; ils sont signes de son engagement monastique. Pourtant, cette perfection ne peut être acquise qu'après un cheminement spirituel progressif et ascendant à travers les trois vœux qui portent en eux-mêmes la perfection chrétienne, à savoir l'obéissance, la chasteté et la pauvreté[51].

Qara'alī donne une justification juridique aux vœux :

« Les vérités du monachisme sont l'obéissance, la chasteté et la pauvreté, auxquelles nous devons nous lier par le vœu et la promesse à Dieu de les maintenir jusqu'à la mort, selon la Règle, afin que le monachisme, état et chemin de perfection, puisse exister. De même que le mariage sans l'engagement, selon la Règle, n'est ni un état, ni un chemin de perfection comme l'enseignent tous les savants législateurs. Ce lien permanent, c'est-à-dire le vœu, doit être prononcé par la bouche conformément à l'ancienne habitude, depuis le début du monachisme jusqu'à nos jours[52] ».

3.2.1.1. Premier degré : avec peine

Selon Qara'alī, le premier degré qui se présente dans le cheminement spirituel est pénible, car il consiste en un conflit et une bataille afin de vaincre et libérer la nature mortelle.

En effet, quand le moine décide d'entreprendre la lutte contre lui-même, contre ses désirs et ses passions, il éprouve beaucoup de peine car il transporte le conflit de son état conceptuel et fictif à son aspect réel et actif

[51] Cf. *LM* III, 1.
[52] Cf. *LM, Intro,* 5.

sur les deux plans physique et psychique[53]. Ainsi, le cheminement spirituel engage à la fois le corps, la volonté et l'intellect, autrement dit, l'homme tout entier.

Il résulte donc que le progrès à faire dans ce premier degré est le fait de résister et de se tenir ferme, dans les diverses vertus.

1- L'obéissance

Le vœu de l'obéissance occupe la première place dans la *ROLM*. C'est la réponse à l'appel du Seigneur fait au jeune homme riche : « suis-moi »[54].

La première étape à franchir, dans n'importe quel engagement monastique, est le renoncement à la vie et l'obéissance. Il est difficile de progresser dans la vie monastique sans avoir renoncé à tout ce qu'on possède. Chaque débutant y trouve de la difficulté au début mais, une fois libéré, il se retrouve en pleine joie et satisfaction.

L'auteur définit l'obéissance en la considérant comme la plus grande des vertus qui nous aident à mener une vie parfaite. Elle est plus grande que la chasteté et la pauvreté[55]. En outre, elle se divise en trois catégories : celles du corps, de la volonté et de l'opinion.

Dans le premier degré, Qara'alī souligne que l'obéissance est la mortification devant le désir du supérieur, avec peine : abandon de sa propre volonté, conformité et désir de la volonté du supérieur[56] à l'exemple du

[53] E. HANNA, *La spiritualité de la vie monastique dans l'Église maronite*, 386.
[54] Cf. *LM* III, 1 ; Mt 9, 13.
[55] *LM* I, 8-9.
[56] *Ibid*.

Christ qui n'est pas venu pour accomplir sa propre volonté, mais celle de son Père[57].

Le moine, dans ce premier degré, doit tout soumettre à son supérieur et d'une manière absolue, autrement dit, il doit soumettre les gestes de son corps et son désir, et convaincre sa raison d'accepter l'opinion de son supérieur. Il doit lui obéir intérieurement et extérieurement. En d'autres termes, l'exercice physique de la vertu est l'obéissance extérieure, alors que l'obéissance volontaire et l'obéissance mentale sont l'obéissance intérieure.

2- La chasteté et la mortification

La chasteté est, tout d'abord, le renoncement à la nature : « la pureté, selon nos saints, dit Qara'alī, est la mortification du plaisir par l'esprit et le corps[58] ».

Selon notre auteur, comme le vœu d'obéissance, la chasteté est intérieure et extérieure. La chasteté intérieure ou psychique consiste à mortifier les pensées impures, tandis que la chasteté extérieure ou physique consiste à mortifier les gestes impurs du corps et la fornication. Toutes les deux forment ensemble la chasteté parfaite[59].

Dans le premier degré, avec peine, le moine doit rejeter les pensées impures et lutter contre les mouvements et les passions du corps par la prière[60].

L'auteur fait une confusion entre le plaisir et l'adultère car c'est en considérant les gestes de l'esprit d'adultère qu'il recherche le sens de la

[57] Jn 5, 30.
[58] *LM* II, 50.
[59] *Ibid*..
[60] *LM* II, 50-54.

chasteté. Il énumère la vision de Jean Climaque et d'autres Pères sur les réactions de notre raison au plaisir, qui sont au nombre de sept : la première est simple, la deuxième est la soumission, la troisième est le conflit, la quatrième est le renoncement, la cinquième est la perdition, la sixième est l'acceptation involontaire, et la septième est l'acceptation volontaire. Cette dernière est considérée chez les Pères comme un péché mortel[61].

La chasteté est cette lutte permanente contre le désir et le plaisir, spécifiquement le plaisir charnel[62]. Il faut alors, à travers le premier degré, mortifier le plaisir avec peine[63] en abandonnant les idées mauvaises.

3- La pauvreté

La pauvreté est la non-possession. La parole du Christ « vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres[64] » décrit tout à fait la pauvreté.

Selon notre réformateur, la pauvreté est une des vertus de la perfection ; c'est pour cela que celui qui pèche contre elle, pèche contre le vœu et le commandement divin de ne pas voler[65].

La pauvreté est de deux types : matérielle et spirituelle. Celle qui est matérielle s'exprime par la dépossession, alors que la pauvreté spirituelle s'exprime par le détachement[66].

Pour ce vœu, Qara'alī poursuit son interprétation en présentant le premier degré, avec peine, par lequel le moine doit renoncer à la possession

[61] *LM* II, 48-49.
[62] *LM* II, 48-51.
[63] *LM* II, 51-55.
[64] Mt 19, 21; *LM* III, 83.
[65] *LM* III, 83.
[66] *Ibid*.

et n'avoir plus le désir des biens ni le regret[67]. Par contre, il doit se maintenir dans le besoin en s'unissant avec les pauvres et en se limitant à l'essentiel.

4- L'humilité

L'humilité est la vertu principale parmi toutes les vertus, elle est l'art de se connaître soi-même devant la grandeur de Dieu. Qara'alī rappelle à ses moines qu'ils sont « des serviteurs inutiles[68] » afin qu'ils prennent conscience de l'humilité et du fait qu'ils ne peuvent rien sans le Seigneur.

Le premier degré, avec peine, consiste à supporter le mépris qui vient d'autrui, à travers la connaissance de soi[69]. Le moine ne peut être humble que par rapport à la perfection divine. Conscient alors de sa faiblesse, il accepte et désire l'humiliation.

L'auteur souligne qu'il ne suffit pas d'être humble pour soi-même, car l'humilité, selon Saint Antoine, n'est pas un choix mais une obligation ; elle n'est pas un droit, mais un devoir. Et le grand défi de l'humilité, c'est d'être pacifique avec tout le monde.

En outre, cette vertu porte avec elle des signes qui sont le calme, l'émerveillement, la modestie, l'obéissance et la miséricorde[70]. Le moine combattant doit alors manifester ces signes dans sa vie.

5- La charité fraternelle

La vie parfaite est, selon Qara'alī, impossible si elle n'est pas fondée sur la charité fraternelle : « tu aimeras ton prochain comme toi-même[71] ».

[67] Cf. *LM* III, 84-90.
[68] Lc 17, 10.
[69] Cf. *LM* IV, 105-108.
[70] *LM* VI, 107.
[71] Lv 19, 16 ; Mt 22, 39 ; Mc 12, 31; Lc 10, 27 ; Cf. *LM* V, 133.

Tout moine est tenu alors à aimer son prochain pour accomplir cette vie de perfection et d'adoration, car, à ce signe, « tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples si vous vous aimez les uns les autres » disait le Seigneur[72].

Le devoir d'aimer Dieu et le prochain est donc indispensable dans la vie monastique. Il est la vérité acquise. Notre auteur expose, dans cet article, les enseignements de Saint Jean et Saint Paul, qui sont les grands théoriciens de la charité fraternelle. Pour eux, l'amour de Dieu ne va pas sans l'amour des frères, ni l'amour des frères sans l'amour de Dieu, car ces deux vertus sont inséparables[73].

Le premier degré de la charité consiste ainsi à faire plaisir aux frères avec peine, en renonçant à l'orgueil et à l'égoïsme et à tout ce qui nuit à la charité, en aimant les frères intérieurement et extérieurement, en faisant toujours le bien et en écartant tout mal de la sorte[74].

6- La patience

Le premier degré de la patience consiste à endurer avec peine, en acceptant ce que l'on déteste[75].

La patience occupe une place majeure parmi les vertus monastiques. Elle est considérée comme l'essence de tout sacrifice[76]. Elle suppose l'endurance face à tout ce qui attriste, à tout ce qui engendre l'ennui, la dureté du cœur et la lassitude[77]. La patience est le fruit de l'amour[78] et elle

[72] Jn 13, 33-35 ; *LM* V, 133.
[73] Cf. 1 Jn 4, 20 ; Jn 13, 34-35.
[74] Cf. *LM* V, 134-140.
[75] Cf. *LM* VI, 168-170.
[76] *LM* VI, 175-180.
[77] *LM* VI, 174.
[78] *Ibid*.

exige l'obéissance à la volonté divine jusqu'à la mort, à l'exemple du Christ[79].

Les fruits de la patience sont la clémence, la mortification de soi et l'obéissance tandis que le manque de patience cause la colère, la tristesse, la corruption et la plainte[80].

Le moine patient doit alors vaincre toutes les épreuves et les difficultés en se tenant sûr et ferme sur ces valeurs. Qara'alī se réfère aux paroles de Climaque pour dire que « l'homme patient est un travailleur que rien n'abat, qui transforme ses fautes même en victoires[81] ».

7- La prière mentale

La prière, selon Qara'alī, est l'union de l'esprit à Dieu, un commandement divin, cité plusieurs fois dans l'Évangile ; elle est indispensable dans la lutte contre les tentations : « priez afin que vous ne tombiez en tentation[82] ». La prière est aussi une action de grâce ou bien une demande, une humiliation, un encouragement, et un acte qui donne de la dignité à qui l'accomplit[83].

L'auteur consacre à la prière deux chapitres, en les divisant en deux sections : prière mentale et prière verbale[84]. La prière est mentale lorsqu'elle est contemplative et verbale lorsqu'elle est prononcée. Qara'alī divise la prière mentale en trois degrés.

[79] Cf. Lc 21,19.
[80] Cf. *LM* VI, 170-171.
[81] Cf. *LM* VI, 171.
[82] Mt 26, 41.
[83] Cf. *LM* XIII, 289-301.
[84] Cf. *LM* XIII-XIV, 274-318.

Le premier degré est le recueillement de l'esprit en Dieu avec beaucoup de peine, et c'est le degré du débutant qui va lutter en écartant tout souci, toute distraction et toute pensée mauvaise ou étrangère, en priant en permanence dans une continuité très ferme. Qara'alī semble dire, comme le Ninivite, que le débutant est encore incapable d'accomplir une véritable prière parce qu'il est incapable de se recueillir à l'intérieur de lui-même pour rencontrer Dieu et s'entretenir avec Lui. La difficulté est donc le fait de parvenir à accomplir les efforts nécessaires pour ne pas faiblir devant les pensées qui attaquent l'esprit[85].

En conclusion du premier degré, le moine débutant, qui résiste dans le combat qu'exigent toutes ces vertus, sans se laisser vaincre par les pensées et actions mauvaises, se libère de cette peine si dure et passe au deuxième degré dans lequel il agit avec peu de peine.

3.2.1.2. Le deuxième degré : avec peu de peine

Ici aussi, nous examinons les explications données par Qara'alī pour chaque vertu.

1- L'obéissance

Dans le deuxième degré, l'obéissance est l'adhésion au désir du supérieur avec peu de peine[86]. Dans cette étape, la pratique devient moins dure et plus modérée, elle se distingue par la diminution de la peine et le progrès spirituel du moine, qui sont fruits de la lutte et de la prière du débutant. Pourtant, Qara'alī ajoute, en citant Climaque, que cela ne signifie pas l'absence de peine, car le moine, dans ce deuxième degré, ressent parfois les peines propres aux novices, telles que l'ennui, la tristesse, la

[85] Cf. J. TORBAY, « Un texte sur la prière de Abdallah Qara'alī (1672-1742) », 238.
[86] *LM* I, 15.

dureté du cœur et d'autres peines semblables, mais cette fois dans une mesure moindre. Cette modération est le fruit d'une grâce donnée par Dieu en récompense au moine qui a enduré la première étape ; elle est le résultat de ses exercices, considérant qu'à force de pratiquer, les choses deviennent faciles[87]. Ainsi, le moine qui se trouve au second degré devient plus dynamique et plus courageux qu'auparavant[88].

2- La chasteté

Le second degré de la chasteté consiste à se mortifier devant le plaisir avec peu de peine, du fait que le moine devient plus fort et réussit à vaincre les passions et à acquérir la pureté. Il se distingue par le détachement du plaisir, car il se hâte de vaincre et de l'écarter avant de le ressentir[89].

Qara'alī se réfère ainsi à Climaque en disant : « L'état moyen de la chasteté est d'éprouver quelques mouvements naturels dus à l'abondance de nourriture, mais sans aucune imagination ni pollution[90] ».

3- La pauvreté

La deuxième étape est la mortification du désir de la possession, avec peu de peine. Ce degré est une grâce de Dieu donnée à ceux qui ont persévéré dans la lutte en vue de la perfection. Ils combattent avec peu de fatigue car ils ont surpassé plusieurs difficultés et tentations, ils se sentent libres et plus proches de Dieu et attachés à son amour. Ils sont devenus plus généreux et plus dévoués[91].

---

[87] *LM* I, 15-16.
[88] *LM* I, 16.
[89] *LM* II, 55-56.
[90] *LM* II, 57.
[91] *LM* III, 90-91.

4- L'humilité

Le deuxième degré de l'humilité, avec peu de peine, est le fait de connaître sa faiblesse jusqu'à avoir le désir d'être humilié. C'est la prise de conscience de son impuissance.

Qara'alī cite ici Saint Paul, comme modèle et exemple de l'humilité : « Je traite durement mon corps et je le tiens assujetti, de peur d'être moi-même désapprouvé après avoir prêché aux autres[92] ». L'apôtre reconnaît sa faiblesse en vue de renforcer et poursuivre son combat.

Au deuxième degré, le moine doit donc rechercher les moyens nécessaires pour être toujours méprisé, afin d'approfondir la conscience qu'il a de soi-même[93]. Qara'alī conclut ce degré par les paroles des Pères en disant : « Si les moyens n'avaient pas détruit la colère et le plaisir, ils n'auraient pas pu atteindre la plénitude du second degré d'humilité[94] ».

5- La charité fraternelle

Le deuxième degré est de faire plaisir aux frères avec peu de peine, en accomplissant la Parole du Seigneur : « tout ce que vous désirez que vos frères fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux[95] ». Cet amour doit être libéré de l'amour de soi pour faciliter l'amour de Dieu et du prochain car, selon les Pères, l'amour de soi est un obstacle à l'amour de Dieu et du prochain. Une fois délivré au premier degré, le moine arrivera à aimer son prochain comme soi-même.

[92] 1 Co 9, 27.
[93] Cf. *LM* IV, 108-110.
[94] *LM* IV, 110.
[95] Mt 7, 12.

L'amour est, en effet, facteur d'unité et d'égalité ; il ne fait pas de distinction entre les personnes ni ne connaît de limites.

6- La patience

Le second degré consiste à supporter les difficultés et les épreuves sans peine en croyant que les épreuves sont permises par Dieu pour notre profit et pour la correction, conformant ainsi notre volonté à celle de Dieu[96].

Le moine qui atteint le second degré de la patience sera débarrassé définitivement de la peine.

7- La prière

La deuxième étape dans la prière est celle de prier avec peu de peine, c'est le degré auquel se trouve le moine un peu avancé qui est toujours en lutte, mais la lutte devient plus facile grâce à l'entraînement acquis. C'est surtout l'ange du Seigneur qui facilite la lutte, en aidant l'orant à briser les forces du démon, comme il ressort de l'*Apophtegme* de Macaire cité dans le texte[97].

Qara'alī cite les Pères pour souligner le rôle de la prière, considérée comme le miroir du moine et la mesure de sa réussite.

3.2.1.3. Le troisième degré : sans peine et avec joie

Le troisième degré est le stade de celui qui accomplit sa progression spirituelle et jouit d'un goût céleste[98]. En effet, c'est après les deux premières étapes, dans lesquelles le moine a peiné de toutes ses forces dans

[96] Cf. *LM* VI, 171-173.
[97] Cf. *LM* XIII, 282-283 ; cf. aussi, L. LENOIR, *Désert et Communion,* 164-165.
[98] Cf. *LM* III, 91.

sa lutte contre les pensées et les passions, qu'il aboutit au troisième degré et devient un homme nouveau.

Le troisième stade de cette échelle est le sommet de la vie spirituelle, qui trouve sa plénitude suivant les mots de Saint Paul : « je regarde toutes choses comme une perte, à cause de l'excellence de la connaissance de Jésus-Christ mon Seigneur, pour lequel j'ai renoncé à tout ; je les regarde comme de la boue, afin de gagner le Christ[99] ».

À ce degré, deux sentiments habitent le cœur du moine. Le premier est le sentiment de joie, de paix et de tranquillité, le moine ayant l'assurance d'être parmi les saints. Le second sentiment est celui de la tristesse, de la crainte, qui résulte de la prise de conscience de la faiblesse et de la finitude de l'homme.

Donc, la mortification exercée au premier et second stades se transforme en mort effective au troisième stade et le moine possédera l'esprit du Christ par l'illumination de son être, il s'élèvera ainsi au niveau de l'amour de Dieu Créateur et deviendra lui-même divin en face des tentations et de la mort[100]. Ceci va se réaliser pour chaque vertu.

1- L'obéissance

Le troisième degré de l'obéissance est l'adhésion au désir du supérieur, sans peine. C'est la mortification de soi, la maturité du moine et l'homme nouveau en lui.

L'auteur cite Jean Climaque pour exprimer les succès de ceux qui ont atteint ce troisième degré ; en effet, ils ne ressentiraient pas plus de peine que s'ils faisaient leur volonté ; ils sont parvenus au fond de l'abîme

[99] Ph 3, 8.
[100] Cf. *LM* I, 17-18 ; *LM* III, 91-93.

de l'humilité et ils ont obtenu une parfaite insensibilité et la libération de toute peine dans les injures et les outrages[101].

À la suite de ce degré et en vue d'aider ses moines, Qara'alī leur propose des exemples instructifs réels pour montrer que le moine doit considérer son supérieur comme le Christ, en lui obéissant en tout excepté le péché, en lui manifestant aussi respect et amour[102].

2- La chasteté

Le troisième degré de la chasteté consiste à mortifier le plaisir sans sentir aucune peine[103]. Il y a ainsi une transformation qui atteint la nature humaine au niveau de ce degré. Qara'alī cite Climaque pour mettre en relief cette transformation :

« Quelqu'un des Pères disait qu'à la vue d'une adultère, il en profita pour glorifier grandement l'amour de Dieu le Créateur, et ce fait lui fit verser des torrents de larmes[104] ».

Le moine atteindra ce degré parfait d'amour de Dieu qui lui permettra de vivre sa chasteté dans la perfection. Il se débarrasse donc de tout ce qui nuit à la chasteté, en observant la répression totale des cinq sens[105], la fuite des femmes, et en évitant la vie avec des garçons, l'entrée des femmes aux monastères, comme il doit aussi empêcher la désobéissance, l'orgueil, la contestation, le rire, l'oisiveté, le repos, la paresse, la boisson, etc.[106]

---

[101] *LM* I, 18.
[102] Cf. *LM* I, 9-47.
[103] *LM* II, 58-60.
[104] *LM* II, 58.
[105] *LM* II, 61-69.
[106] *LM* II, 69-82.

En effet, la chasteté n'est pas un but en elle-même, mais elle est une des conditions nécessaires pour atteindre la perfection. Une fois accomplie, la chasteté parfaite sera conçue comme une anticipation du ciel et de la résurrection qui n'est possible que dans le passage obligatoire par une mort à la fois physique (ne plus distinguer entre homme et femme) et psychique (transformer, par la mort, les affections en facultés qui aident à découvrir et à valoriser la beauté dans son origine qui est Dieu).

3- La pauvreté

La troisième étape est sans peine, et c'est la dépossession totale. Elle est considérée aussi comme une grâce de Dieu[107]. Qara'alī mentionne Saint François d'Assise pour dire que « la pauvreté est une puissance divine et céleste qui permet au moine de se donner totalement à tout ce qui est céleste afin d'aimer Dieu et de s'unir à lui[108] ». Donc, personne ne peut détester les biens terrestres s'il n'a pas encore goûté aux biens célestes.

Enfin, la pauvreté est fondée sur la foi et naît de l'expérience du goût de l'au-delà. Elle est liée toujours au renoncement, car on ne renonce pas seulement à ce qu'on possède mais aussi à sa volonté.

4- L'humilité

Le troisième degré est la joie que trouve le moine dans l'humiliation dans ses paroles et ses actions, en reconnaissant sa faiblesse et ses manquements[109].

[107] *LM* III, 91-97.
[108] *LM* III, 91.
[109] Cf. *LM* IV, 110-111.

Après avoir expliqué ce degré, Qara'alī propose quelques instructions qui aident le moine à accomplir l'humilité. Tout d'abord, il doit toujours éviter d'être le premier, il doit être humble extérieurement et intérieurement, il doit savoir demander pardon et avoir l'habitude de répéter l'expression « pardonne-moi » dans les discussions.

5- La charité fraternelle

Le troisième degré de la charité consiste à faire ce qui plaît à nos frères, avec joie. Ceux qui arrivent à ce degré se sont libérés de la peine et ont atteint l'amour par la crainte de Dieu[110]. Selon les Pères, l'amour naît de la crainte de Dieu ; les parfaits en humilité ne ressentent plus le besoin d'être récompensés ni la peur d'être châtiés, mais leur unique souhait est d'accomplir la volonté de Dieu, à l'exemple de leur Maître qui est venu faire uniquement la volonté du Père[111].

En effet, la charité doit être aussi parfaite extérieurement et intérieurement et l'amour des frères doit être à l'image de l'amour divin[112], de sorte que celui qui aime sincèrement son prochain accomplit la loi, car l'accomplissement de la loi c'est d'aimer Dieu et d'aimer son prochain comme soi-même[113].

Le résultat de cette progression par degrés est l'accomplissement de la perfection, c'est l'amour le plus grand ; le moine devient ainsi sujet d'amour et de joie.

[110] Cf. *LM* V, 134-146.
[111] *LM* V, 142-143.
[112] *LM* V, 143.
[113] *Ibid*.

Tous les conseils contenus dans ce chapitre s'accordent pour montrer que la charité fraternelle est le sujet principal dans la vie communautaire. Suivant l'avis de Qara'alī tout tourne autour de ce point et se manifeste à travers quatre valeurs : 1- l'entente, la paix et l'égalité; 2- le respect; 3- le renoncement au jugement ; 4- l'humilité.

Qara'alī rappelle la théorie de Saint Paul qui rattache la charité fraternelle au corps mystique[114]. Pour lui, il y a une action réciproque du corps mystique sur la charité et de la charité sur le corps mystique. C'est dans la charité basée sur le Christ que tout le corps se coordonne et s'unit par le lien des membres qui se prêtent un mutuel secours et dont chacun travaille selon sa mesure, grandit et se perfectionne[115].

La multiplicité des membres ne rompt pas l'unité du corps ; en revanche, « le corps est un et il a plusieurs membres et tous les membres n'ont pas la même fonction ; ainsi nous formons ensemble un seul corps dans le Christ, mais ses membres sont particuliers et distincts[116] » et doivent s'entraider, se secourir, se respecter et s'honorer. Enfin, c'est de la charité que la foi tient sa force et sa valeur.

6- La patience

Le troisième degré de la patience consiste à supporter les épreuves et les difficultés, avec joie, suivant le modèle du Christ qui a supporté la malédiction et la mort pour nous[117].

[114] *LM* V, 148.
[115] Cf. Eph 4, 15-16 ; cf. *LM* V, 148-149.
[116] Rm 12, 4-5.
[117] *LM* VI, 173-174.

Il faut se rappeler que celui qui perd sa vie pour Dieu la trouvera. Pour sentir la joie à travers la patience, le moine doit mortifier sa propre volonté et ses désirs et doit supporter avec joie les péchés des autres[118].

7- La prière

Dans la troisième étape, les pensées étrangères deviennent totalement impuissantes à corrompre la prière du parfait et c'est le degré de l'impassibilité. L'orant qui parvient à ce degré jouit d'une paix intérieure et d'une joie céleste et les démons craindront de l'approcher[119].

La prière parfaite consiste, alors, en ce que l'orant applique tout son esprit sur la signification de sa prière, sans tenir compte des pensées étrangères et sans en éprouver nulle peine[120].

Qara'alī conclut le treizième chapitre par trois instructions qui peuvent aider ses disciples dans cette pratique :

1- La prière mentale étant indispensable doit être pratiquée régulièrement avant ou après l'office du soir.
2- Elle peut être individuelle ou communautaire.
3- Les moines responsables de fonctions exigeantes peuvent être dispensés de cette pratique.

3.2.2. *Autres pratiques monastiques*

La vie monastique est une vie d'ascèse et de renoncement et pour cela elle doit être basée sur le respect et le bon comportement.

Qara'alī consacre six chapitres de « *La Lanterne Monastique* » à un exposé sur la bonne conduite du moine. Il souligne le « savoir faire et dire »,

[118] *LM* VI, 174 ; cf. aussi Jn 1, 29.
[119] *LM* XIII, 283-284.
[120] Cf. J. TORBAY, « Un texte sur la prière de Abdallah Qara'alī (1672-1742) », 253.

au niveau personnel et collectif, orienté par des valeurs morales et spirituelles, en s'inspirant toujours des Paroles du Seigneur.

1- L'habit des moines

Dans le cadre monastique, « l'habit du moine » tient une place importante vu qu'il est le signe apparent du détachement du monde. Cet habit est, en même temps, signe de protection et c'est pour cela qu'il est interdit aux moines de se détacher de la soutane ou de défaire la ceinture, même pendant la nuit[121], à l'exemple de Saint Paul qui a reçu de l'ange l'exhortation à demeurer vigilant dans la prison[122].

Qara'alī précise la composition de l'habit (capuchon, soutane, ceinture, pardessus et souliers)[123], sa forme, sa couleur et le genre d'étoffe, en expliquant le symbolisme de chacune de ces caractéristiques : la couleur noire est signe de pénitence, de componction et de garde du cœur[124], l'étoffe de l'habit doit être en laine conformément à l'habit de Jean-Baptiste[125], la ceinture noire est signe de chasteté et de décence[126] ; il ajoute que le moine engagé dans la pauvreté ne doit pas avoir deux habits[127].

2- L'habitat des cellules

« Quand tu pries, entre dans ta chambre, ferme ta porte et prie ton Père qui est là dans le lieu secret ; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra[128] ».

---

[121] Cf. *LM* VII, 201-203.
[122] Ac 12, 7-8.
[123] *LM* VII, 193.
[124] Cf. *LM* VII, 193-196.
[125] Cf. *LM* VII, 196-198.
[126] Cf. *LM* VII, 199-200.
[127] Cf. *LM* VII, 205-206.
[128] Mt 6, 6 ; *LM* VII, 212-213.

« L'habitat des cellules » est signe de détachement du monde et de la pauvreté[129]. Selon Qara'alī, le moine doit considérer sa cellule comme le désert pour vivre en solitude et en silence, dans la prière et la méditation[130], à l'exemple du Christ dans le désert[131]. Le moine qui sort de sa cellule se montre désireux de fréquenter les autres et fuit la rencontre avec Dieu.

3- Le voyage

Qara'alī consacre le neuvième chapitre au voyage du moine. Il le définit, au début, comme la sortie du monastère pour se déplacer vers un autre lieu, soit pour y retourner le jour même, soit pour coucher ailleurs[132].

Il exige une compagnie pendant le voyage, considérant l'exemple du Christ qui n'a envoyé ses disciples en mission que deux par deux et à pied[133]. En outre, le moine ne doit voyager qu'après avoir obtenu la permission du supérieur, qui doit fixer le temps convenable pour la sortie[134], désigner les moyens de transport et indiquer les lieux de logement[135].

La Règle prescrit que, pendant le voyage, le moine observe toujours sa règle, plus encore qu'à l'intérieur du monastère, afin de ne pas semer le doute parmi les gens ; il doit, en revanche, donner un bon exemple pour la gloire de Dieu[136].

Le voyage doit être alors accompagné de prière et de soumission à l'Esprit-Saint, pour bien connaître la volonté de Dieu, à l'exemple des

[129] Cf. *LM* VIII, 207.
[130] Cf. *LM* VIII, 207-208.
[131] Mt 4, 1-11.
[132] *LM* IX, 222.
[133] Mc 6, 7.
[134] Cf. *LM* IX, 223-226.
[135] Cf. *LM* IX, 228-232.
[136] *LM* IX, 222.

Apôtres qui se soumettaient toujours à cette volonté avant d'aller en mission[137].

4- Le réfectoire

Qara'alī nous explique, au début de ce chapitre, ce qu'il faut entendre par réfectoire, puis il décrit la qualité de la nourriture que les moines doivent préparer et manger[138], le bon comportement au réfectoire[139] et le repos après les repas[140].

Qara'alī interdit aux moines de manger avec les laïcs, car ils ont pour but de se séparer du monde et de vivre dans la solitude[141].

5- Le travail

L'exhortation de Saint Paul : « Celui qui ne travaille pas ne mange pas[142] » est repris dans la vie monastique, de sorte que le travail devient une des pratiques fondamentales au monastère.

Selon Qara'alī, le travail est indispensable, c'est un devoir et une nécessité, qu'il soit spirituel ou matériel. Le moine doit travailler d'une manière fructueuse pour le bien de toute la communauté et doit se considérer lui-même comme un serviteur inutile dans toutes ses actions[143].

L'auteur met l'accent sur deux caractéristiques du travail monastique[144] :

1- Il doit être à la mesure de la force physique du moine.

---

[137] Cf. Ac 8, 15 ; 10, 9.
[138] Cf. *LM* X, 237-244.
[139] Cf. *LM* X, 247-249.
[140] Cf. *LM* X, 249-252.
[141] Cf. *LM* X, 245-246.
[142] 2 Th 3, 10.
[143] Cf. *LM* XI, 259-263. .
[144] Cf. *LM* XI, 255-259.

2- Il doit être accompagné de la méditation continuelle.

En un mot, le travail monastique vise à éviter l'oisiveté et à assurer les besoins de la vie et de la communauté.

6- Le silence

D'après Qara'alī, le cadre monastique, dans sa nature et ses effets, invite au silence, à l'attention, à la concentration, pour mieux percevoir la pensée de l'interlocuteur et le laisser s'exprimer librement. C'est le silence qui traduit la connaissance de soi devant le Créateur et sa création. C'est le silence humble. Selon Saint Jean Climaque, il est la mère de la prière et il est le lieu par excellence de l'expérience spirituelle[145].

En effet, l'abondance de paroles ne va pas sans faute et le moine qui retient ses lèvres est prudent[146]. C'est pourquoi il ne doit pas parler si on ne l'interroge pas et on ne doit l'interroger que si c'est nécessaire[147].

Outre cet exorde sur ce qu'est le silence, Qara'alī détermine les trois moments de silence dans la vie quotidienne[148].

Le silence n'est donc pas une fin en soi, il est à mettre en relation avec l'amour de Dieu et du prochain. Qara'alī cite Isaac de Ninive qui décrit le passage du silence ascétique au silence mystique : « aime le silence plus que toutes choses, il t'apporte un fruit que ta langue est impuissante à décrire[149] ».

Le silence est, enfin, le langage monastique par excellence, car le moine ne peut s'entretenir avec lui-même et avec Dieu que dans le silence.

---

[145] *LM* XII, 265.
[146] Pr 10, 19.
[147] *LM* XII, 267.
[148] *LM* XII, 268-273.
[149] Cf. *LM* XII, 265-266.

7- La prière vocale

En ce qui concerne la prière vocale, l'auteur explique qu'il y a une seule différence avec la prière mentale, c'est que la prière vocale se fait par la prononciation ou le chant des paroles[150]. Il présente ensuite les sept heures canoniales comme un devoir pour tout moine. Ensuite, Qara'alī prend en considération des dévotions particulières et individuelles[151].

8- La confession

Qara'alī décrit la confession comme une pratique dans l'Église qui efface les péchés et console l'âme. C'est un sacrement confié par le Christ même à ses disciples : « Ceux à qui vous remettez les péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus[152] ». Ce sacrement sollicite du pénitent trois actes : le regret, l'aveu qui exige la confession et enfin la pénitence[153].

L'auteur souligne les deux façons de se confesser[154] : la confession individuelle et la confession générale communautaire.

Les moines doivent respecter cette pratique, qui aide dans la voie de la perfection, en se confessant régulièrement, au moins une fois par semaine, chez les confesseurs désignés par le supérieur[155].

Par conséquent, la confession prépare le moine à la Communion ; elle doit être alors complétée par ce Sacrement qui est l'acte ultime de toute adoration et la plus parfaite offrande[156].

---

[150] *LM* XIV, 307.
[151] Cf. *LM* XIV, 311-318.
[152] Jn 23, 20 ; *LM* XV, 319.
[153] Cf. *LM* XV, 319.
[154] Cf. *LM* XV, 321-328.
[155] Cf. *LM* XV, 326.

9- La Sainte Communion

Selon Qara'alī, les moines doivent être aptes, purs et vigilants pour accueillir Dieu d'une façon permanente dans la Sainte Communion[157] et, comme l'indique l'invitation du prêtre selon le Rite Maronite, «les Espèces Saintes sont données aux saints dans la perfection, la pureté et la sainteté[158]». La communion est un acte très important et il est aussi important d'être dans les conditions spirituelles convenables pour communier[159].

10- La bonne tenue

La communion doit être accompagnée de fruits et de bonnes œuvres. Le moine doit avoir une bonne conduite, dans sa vie quotidienne, basée sur la morale et sur la crainte de Dieu[160]. Nous remarquons, chez Qara'alī, plusieurs directives d'ordre éthique. D'abord l'habillement avec décence, le calme et le respect de l'autre dans les conversations avec les frères qui doivent se dérouler dans la charité et la clarté, avec sérieux, en évitant tout éclat de rire, car ceux qui rient sans raison sont malheureux[161].

En conclusion, la bonne conduite est l'expression de la distinction humaine et spirituelle. Nous ne pouvons pas avoir une excellente relation avec Dieu si nous ne sommes pas à la hauteur de cet engagement.

---

[156] *LM* XV, 340.
[157] Cf. *LM* XVI, 341-343.
[158] *LM* XVI, 329.
[159] Cf. *LM* XVI, 329-343.
[160] Cf. *LM* XVII, 344.
[161] Cf. *LM* XVII, 345-368.

La bonne conduite doit être, enfin, un bon témoignage pour ceux qui nous rencontrent afin de rendre grâce et glorifier Dieu[162].

11- Les malades

La Règle demande au moine d'être vigilant pendant la maladie afin qu'elle profite à la gloire de Dieu et à la pénitence et non pas à la perdition et au châtiment[163].

Qara'alī présente, comme les Pères, trois points de vue sur la maladie en la considérant comme une visite de Dieu[164] :

1- Pour faire le bien : d'après lui, la maladie est utile comme occasion de rendre gloire[165]
2- Pour la purification de l'âme et pour se corriger du péché
3- Pour la pénitence et l'obtention du pardon en participant aux souffrances du Christ

Par ailleurs, il faut respecter les moines malades. Il faut les visiter et prendre soin d'eux[166].

[162] *LM* XVII, 367.
[163] *LM* XVIII, 369.
[164] Cf. *LM* XVIII, 370-373.
[165] 2 Co 12, 23-39.
[166] Cf. *LM* XVIII, 377-383.

CONCLUSION

Nous pouvons considérer Qara'alī comme un vrai théologien qui fonda sa réforme monastique sur les enseignements bibliques, patristiques, dogmatiques et moraux.

Nous distinguons, dans « *La Lanterne Monastique* », deux formes d'interprétation de la Règle. La première est théorique et la seconde est plutôt pratique.

L'interprétation théorique consiste dans le fait que Qara'alī découvre la signification des thèmes choisis, à la lumière de l'Écriture Sainte, de la Tradition et des Pères de l'Église. Ce fait a une portée théologique. En effet, la Tradition découle de l'enseignement du Christ et des apôtres ; elle ne peut être séparée des Évangiles et des autres Écrits Apostoliques d'où elle tire son expression première et définitive.

Quand Qara'alī expose, par exemple, le thème de la pauvreté, il part de l'Écriture Sainte en citant les paroles du Seigneur « vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres[1] ». Ensuite, Qara'alī distingue entre deux aspects de la pauvreté, matériel et spirituel, et essaie ainsi de joindre à cette explication des enseignements de l'Évangile ayant un caractère mystique et spirituel, des témoignages des Apôtres et des paroles des saints Pères Orientaux et Occidentaux.

Par rapport à l'interprétation pratique, nous remarquons que Qara'alī a choisi, dans l'échelle spirituelle, un des meilleurs projets ascétiques pour le cheminement spirituel, mélangeant tradition orientale et tradition

[1] Mc 10, 21.

occidentale. Ce projet rend la vie des moines plus dynamique, à travers le passage d'un degré à l'autre.

Vu qu'il ne suffit pas de présenter les vertus et les pratiques pour l'existence quotidienne à travers une interprétation seulement théorique, Qara'alī propose une croissance à travers l'*Échelle* composée de trois degrés et c'est là que se réalise le combat spirituel contre toutes les pensées et les passions, c'est là où se fait le discernement, c'est par là que le moine arrivera à une union parfaite avec Dieu.

Par cette *Échelle,* Qara'alī nous montre comment le moine peut arriver au stade de la perfection et comment le « vieil homme » centré sur lui-même disparaît pour laisser la place au Seigneur. De la sorte, le moine dit avec Saint Paul, « ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi[2] ».

Du point de vue théologique, l'auteur présente deux dimensions : une dimension verticale et une dimension horizontale. Nous pouvons remarquer une grande influence du monachisme syriaque en ce qui concerne l'amour du prochain, service pastoral, et salut des frères[3], et une influence profonde de Saint Basile, en ce qui concerne l'amour fraternel dans la vie communautaire et le respect du supérieur, qui tient la place du Christ, dans l'organisation monastique[4]. De cet amour du prochain, on passe à l'amour de Dieu qui est le couronnement de la contemplation, des exercices ascétiques et de toute la vie spirituelle, à l'exemple de Saint Antoine et des pères ascétiques.

[2] Ga 2, 20.
[3] Voir *supra,* 62-65.
[4] *Ibid.*, 38-41.

En effet, par notre survol de la *LM*, nous constatons que l'auteur n'a pas écrit une nouvelle théologie mais il a rassemblé ce qui a été dit par les Pères, à partir de différentes traditions monastiques, liant la vie érémitique à la vie cénobitique et réformant, par son génie, la vie monastique maronite.

Qara'alī se manifeste, d'après cette œuvre, comme un maître spirituel qui transmet la connaissance véritable à travers les enseignements du Christ, en actualisant le sens des Écritures Saintes et en se référant au riche patrimoine monastique ; il est le maître qui connaît le chemin pour l'avoir lui-même parcouru grâce à sa culture et à son expérience spirituelles. Il se démontre un directeur compétent, responsable et soucieux de la réforme monastique. Il se manifeste, enfin, comme un père bienveillant dans sa formation pédagogique qui repose sur l'*Échelle* des degrés.

Il n'est pas possible de séparer, chez Qara'alī, la doctrine spirituelle de la réforme qui l'a vitalement constituée. En outre, les œuvres qu'il a écrites sont le résultat de son expérience spirituelle et monastique et sont destinées à permettre chez d'autres moines une expérience analogue[5].

C'est donc tout cela, un ensemble de conseils de spiritualité uni à un don de discernement remarquable de ce qui est de l'histoire et de la tradition, qui donne à Qara'alī une grande place dans la réforme du monachisme maronite.

Ce commentaire reste une clef pour une bonne compréhension de la Règle, que l'auteur mit par écrit en pensant sûrement aux générations futures. Et il ne faut pas manquer de se rappeler que ce document régit pendant plus de trois siècles presque tout le monachisme maronite et qu'il

[5] Qara'alī a écrit de nombreux ouvrages : spirituels, liturgiques, monastiques, juridiques. Cf. P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr Abdallah Qa'arlī*, t. III, 723-727.

fut la référence, non pas seulement des moines de l'OLM, mais aussi de tous les moines du Liban et du Moyen-Orient, et, pour cela, on en trouve plusieurs exemplaires dans les bibliothèques des monastères.

Cette œuvre amène à une recherche qui comporte des découvertes, des changements de la vie mondaine à la vie monacale, de l'extériorité à l'intériorité, de l'amour personnel à la charité fraternelle, de l'intempérance spirituelle au discernement et à la discrétion. De tout cela, l'auteur tire une synthèse théologique pour en nourrir sa réforme monastique.

CHAPITRE IV

LA NOUVELLE STRUCTURE DANS LA VIE MONASTIQUE DE L'OLM À LA LUMIÈRE DE L'HISTOIRE ET DES CONSTITUTIONS

S'intéresser à l'organisation de l'Ordre Libanais Maronite, c'est parler de sa réforme, non pas seulement à travers la Règle et les Constitutions[1], mais en prenant en considération tout ce qui conduit à fixer ces dernières. En effet, quand les moines élaborèrent la Règle, ils établirent aussi des points fondamentaux comme ceux touchant au Chapitre général et d'autres points jugés importants pour l'organisation monastique. Il ne s'agira ici que d'une introduction car nous ne pouvons pas détailler tous ces points et surtout parce que chaque thème peut faire en lui-même l'objet d'une longue recherche.

4.1. Le Chapitre général : une institutionnalisation et une centralisation

L'institution du Chapitre général eut lieu sous l'influence des Congrégations latines car il était inconnu jusqu'alors dans l'histoire du monachisme maronite. Les monastères étaient autonomes et dirigés par des évêques et les moines vivaient dans ces monastères une vie d'érémitisme cénobitique et ne connaissaient aucun statut classique[2].

Le Chapitre général a une autorité suprême dans l'OLM, mais il est clair qu'il n'a ce pouvoir que s'il est convoqué par les autorités compétentes, particulièrement le Père général.

[1] Cf. G. FARHAT, *HOLM*, dans J. AZZI, *Les débuts de l'Ordre Libanais,* 119.
[2] Voir *supra*, 95-96.

Les moines sont appelés tous les trois ans à se réunir en Chapitre général, pour élire leur Supérieur général et les assistants qui doivent participer, avec lui, à l'administration et aux affaires de l'Ordre[3]. Qara'alī rapporte que c'est en 1697 qu'ils achevèrent la rédaction de la Règle en vingt-deux chapitres (c'est-à-dire le premier essai[4]) et ajoute que « dans les Constitutions, il a été prescrit que tous les supérieurs seraient nommés pour une période de trois ans, à la suite de quoi le Chapitre général se réunira pour changer le supérieur ou bien pour renouveler son mandat[5] ». De même, les assistants seront choisis par le Chapitre général qui « les destituera ou les confirmera dans la fonction[6] ».

D'autre part, en 1697, la date du 10 novembre a été fixée pour les Chapitres généraux, en mémoire du premier jour de l'Ordre[7].

Le 10 novembre 1698 eut lieu le premier Chapitre général de l'OLM, dans lequel les moines élurent le Supérieur général, Gabriel Ḥawā et ses quatre assistants.

On continua longtemps à respecter cette date pour la convocation des Chapitres généraux. Il y a eu, cependant, des exceptions extraordinaires, qui les obligèrent à se réunir à l'avance ou en retard. Par exemple, en 1700, puisque les relations entre le Supérieur général et les moines devenaient insupportables, ces derniers, comme nous l'avons déjà rapporté, se réunirent

[3] Cf. *Mémoires*, 105 ; *SVP*, 9 ; cf. aussi G. FARHAT, *HOLM*, dans J. AZZI, *Les débuts de l'Ordre Libanais,* 119 ; L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 27.
[4] Voir *supra*, 206-221.
[5] *Mémoires*, 104 ; *SPV* 84, 9.
[6] *Mémoires*, 105 ; *SPV* 84, 9.
[7] *Ibid*.

dans un Chapitre général au cours duquel ils élurent Abdallah Qara'alī, comme nouveau Supérieur général[8].

Les Constitutions de l'Ordre ne manquaient pas de donner également des dispositions sur la convocation du Chapitre général. Pour ce qui concerne les moines capitulants, au commencement, tous les moines profès participèrent au Chapitre, jusqu'à 1708. À partir de cette date, outre le Père général, ses quatre assistants et les supérieurs locaux, qui sont membres de droit, il y a eu d'autres capitulants, élus et délégués par les communautés où ils résident. Tous ces délégués doivent se rendre en personne au Chapitre général et aucun délégué ne peut envoyer un remplaçant, en cas d'absence[9].

En effet, nous pouvons dire que l'autorité suprême est exercée par le Chapitre général, qui est convoqué d'une manière régulière, tous les trois ans.

En dehors du Chapitre général, le Supérieur général[10] a une autorité théoriquement absolue. Il a un pouvoir direct sur l'Ordre entier comme entité et sur les membres comme individus ; pourtant, il y a des cas où la pratique exige qu'il sollicite le consentement de son Conseil, surtout dans les grandes décisions[11], et, après lui, ce sont les assistants qui ont le pouvoir. En ce qui concerne les anciens moines, ils n'ont qu'une autorité morale et éducative.

---

[8] Cf. *Mémoires*, 110 ; *SPV* 84, 16.
[9] *RCOLM 1732*, 4ème partie, C. I, Art. 4.
[10] En plus, les Constitutions de 1732 lui accordent tous les pouvoirs de convocation au Chapitre général. Cf. *RCOLM*, 3ème partie, C. III, *passim* ; 4ème partie, C. IV, Art. 1s.
[11] Pour ce qui concerne le « Père général », cf. l'étude de M. ABOU TACCA, *La figure juridique du Père Général de l'Ordre Libanais Maronite selon le droit universel et particulier*, Roma (Pontificio Università Lateranense) 2006, 47-59.

Les Constitutions de 1725, approuvées par le patriarche Jacques Awad (1705-1733), rappellent que le Chapitre général se réunit tous les trois ans durant sept jours ; « son pouvoir est au-dessus de tout autre pouvoir dans notre Ordre[12] ». Pourtant, des événements extraordinaires[13] ont, parfois, obligé à avancer ou retarder la date de la convocation du Chapitre.

Le *Synode Libanais* de 1736 décrète que les moines de l'OLM doivent être convoqués au Chapitre général au moment et à la date fixés par leurs Constitutions, c'est-à-dire le 10 novembre.

Il est à savoir, cependant, que, puisque des intrigues antérieures à l'ouverture du Chapitre général de 1845 furent dénoncées au Saint-Siège, ce dernier confia au délégué la mission de se rendre compte de la situation et de nommer les grands officiers de l'Ordre, à savoir : Saba Al-'aqoūrī, comme Supérieur général (1845-1847), et quatre assistants, entre eux Saint Ni'matullāh Kassāb Al-Ḥardīnī [14].

De cette façon, à partir de 1845 et jusqu'à 1938, la date fixée pour la convocation du Chapitre général n'était pas souvent respectée, et le Saint-Siège convoquait, par son représentant au Liban, le Chapitre général à des dates qu'il estimait opportunes. D'autre part, le visiteur canonique avait pour mission d'aviser les moines de chaque monastère afin qu'ils choisissent les délégués qui devaient les représenter au Chapitre[15].

---

[12] *RCOLM 1725*, fol.1v.

[13] Un exemple de ces circonstances extraordinaires fut la substitution de Ḥawā par Qara'alī, qui fut élu à sa place. Cf. *SPV*, 16-17 ; 110-111. D'autres événements retardaient le Chapitre comme les troubles politiques dans le pays ; cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 313-314 ; *RCOLM* 1732, 4ème partie, C. I, Art. 1-15.

[14] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. III, 305 ; cf. aussi G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite*, 177.

[15] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 219.

La réunion triennale cessa de l'être à partir du mois d'août 1907 quand le Saint-Siège décréta la suspension complète des Chapitres généraux ordinaires ; cette situation devait durer jusqu'au 30 juillet 1929[16], date à laquelle s'est tenu le dernier Chapitre général avant la réforme de 1938. À partir de cette date, le Chapitre général s'assemble ordinairement tous les six ans[17].

Il est à remarquer qu'avant n'importe quel Chapitre général, il y avait la coutume d'obtenir la bénédiction patriarcale[18].

Dans les Constitutions postérieures à 1732, la visite au patriarche devint une norme pour la convocation à un Chapitre général : « avant que les moines ne se réunissent au Chapitre général, le Supérieur général doit solliciter la bénédiction de sa béatitude le patriarche[19] ».

De même, après la clôture du Chapitre, le nouveau Supérieur général doit se rendre auprès du patriarche pour recevoir sa bénédiction et sa confirmation[20].

4.2. L'admission des novices et la formation monastique

Nous avons déjà vu qu'avant 1695, il n'y avait pas de période d'expérimentation pour le candidat, c'est-à-dire, ce qu'on appelle aujourd'hui « noviciat ». Ce n'est qu'en se référant aux Règles des religieux occidentaux que les réformateurs de l'OLM introduisirent cette période de

[16] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. III, 317 ; cf. E. AZZI, « Les Règles et les Constitutions de l'OLM depuis 1697 jusqu'à 1974 » dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 66 (2001) 38-40.
[17] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. III, 305-317 ; G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite,* 163-165.
[18] Cf. G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite*, 176-178.
[19] *RCOLM 1732*, 2ème partie, C. IX, Art. 2 ; cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 153.
[20] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 153.

probation dans leur organisation[21]. En outre, à l'origine, dans chaque monastère existait un noviciat[22].

Il revenait au supérieur du monastère d'admettre ou de refuser le postulant, à la suite d'une expérience initiale de huit jours, après le consentement de son Chapitre conventuel[23].

Dans sa thèse, P. Elie Azzi remarque, après avoir étudié la liste des novices et des profès, publiée dans les *Moines de notre village*[24], de Maroūn Karam, que le novice devait faire son noviciat loin de son pays. Par exemple, ceux de Rišmayā (Šoūf-Liban)[25] firent leur noviciat au monastère de saint-Isaïe, en 1706, et à Saint Antoine - Qozḥayā (au Nord du Liban), en 1707[26] ; tandis que les novices de Ǧbeil n'ont jamais pu faire leur noviciat à Notre-Dame de la Délivrance qui se trouve à Ǧbeil. De même, les novices venant d'Alep allèrent toujours soit à Saint Élisée, soit à Saint Antoine Qozḥayā[27].

Partant de la première Règle et des Constitutions de l'Ordre, Qara'alī ajouta deux autres Règles, une pour les novices[28] et une autre pour les ermites.

---

[21] Cf. *Mémoires*, 104 ; *SPV* 84, 8.
[22] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. III, supplément, 308-309.
[23] Cf. G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite*, 228 ; cf. aussi *Règle des novices*, IX.
[24] Cette liste comprend tous les novices et les profès de l'OLM depuis sa fondation jusqu'à 1975.
[25] Voir la carte géographique, *Appendice*, 704.
[26] E. AZZI, *La réforme monastique au Mont-Liban*, 1998, 226 ; cf. aussi, M. KARAM, *Les moines de notre village*, Liban (Kaslik) 1975 ; on trouve, dans ce livre, les listes des novices et des profès de l'OLM depuis sa réforme jusqu'à 1975, 37-91.
[27] M. KARAM, *Les Moines de notre village*, 87.
[28] La Règle des novices se trouve sur des manuscrits des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles ; nous avons consulté une copie qui se trouve à la bibliothèque de l'USEK. L'original est au monastère Saint-Antoine-de-Qozḥayā, ms. 128. On ignore la date de composition de cette Règle.

La formation des novices fut étudiée dans divers Chapitres généraux[29] dans lesquels les moines décidèrent les normes suivantes :

1- Le novice sera admis aux vœux ou renvoyé après le consentement de la communauté des moines[30].

2- La durée de la période de probation doit être de deux ans[31].

3- Le novice âgé de moins de seize ans ne doit être accepté ; on peut faire parfois une exception, mais pas au-dessous de quatorze ans.

4- L'habit du novice est formé d'une soutane de laine noire, d'une ceinture de poils, et d'une calotte.

5- Le supérieur du monastère pourrait prolonger la durée du noviciat, s'il trouvait cela opportun, ou renvoyer le candidat.

D'autre part, le Conseil général décida, en 1727, que la communauté doit voter pour l'acceptation du novice, de sorte qu'à la fin de la première année de son noviciat, la communauté avec laquelle le novice vit, se prononcera pour ou contre, à propos de la première étape ; mais, après six mois, il y aura le deuxième vote, et ensuite le troisième et le dernier à la fin de la deuxième année du noviciat. Si ces votes refusent l'admission, le novice sera renvoyé chez lui[32]. Cette procédure de vote est toujours appliquée, durant le temps de probation, dans l'OLM, pour tous les candidats.

---

[29] Il s'agit des chapitres généraux des années suivantes : 1700, 1702, 1705 ; cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 32-43, 47-48.
[30] Cf. *La Règle des Novices*, Annexe, « Admission des novices », I.
[31] *La Règle des Novices*, « Durée de la formation », IV.
[32] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 129.

Au début de la *Règle des novices*[33] Qara'alī explique le but de la formation monastique, en soulignant ce que le novice doit et ne doit pas être :

Il est entré dans l'Ordre pour veiller et non pas pour dormir. Il est venu pour mortifier son corps et l'humilier, et non pas pour chercher la paresse et l'aisance. Il est venu pour apprendre l'obéissance et non pas la désobéissance. Il est venu pour aimer Dieu et son prochain et non pas pour les haïr. Il est venu pour être doux et humble et non pas pour être vaniteux et orgueilleux. Il est venu pour peiner et être humilié et non pas pour se reposer et être glorifié. Il est venu pour servir et non pas pour être servi. Il est venu pour mortifier son âme et non pas pour suivre ses instincts, mais pour faire la volonté de Dieu, de ses frères et de son supérieur. Il est venu pour être simple et non pas pour être hypocrite. Il est venu pour vivre les vertus afin de sauver son âme et non pas pour la perdre. Il est venu pour être poli et décent dans ses paroles et ses gestes, timide et maître de ses sens, et non pas pour être impudent et mal élevé. Il est venu pour travailler et non pas pour chômer. Il est venu pour être un moine parfait, et non pas pour être un laïc habillé en moine. Il est venu pour vivre sa vocation, pour qu'à la fin de son service il hérite du Royaume des cieux avec notre père Antoine et tous les saints.

Ces normes nous rappellent les dix-huit chapitres de la Règle et cela nous pousse à dire que la formation des novices est un point de départ et un fondement pour une nouvelle vie spirituelle, de sorte que le novice se

[33] Cf. *RCOLM* 1732, 2ème partie, C. I, Art. 1-30 ; cf. E. AZZI, « La formation dans l'OLM », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 62-63 (1999) 54-40.

prépare à la profession monastique, observe la Règle et les vœux, et pratique les vertus.

En 1856, au Concile maronite de Bkerké, la question de l'éducation et de la résidence des novices fut discutée. Le Concile demanda aux Pères généraux des Ordres Religieux de désigner un ou plusieurs grands monastères comme demeures du noviciat[34].

Ce n'est, cependant, qu'en 1884, conformément aux ordres du préfet de la Propagande, que le noviciat fut centralisé et que les novices furent regroupés en un seul monastère, recevant une même formation. L'OLM fut privilégiée, ayant reçu l'autorisation d'avoir deux monastères de noviciat. Ainsi, ils choisirent le monastère de saint-Georges-Al-Nā'mé, au Sud, et le monastère saints-Cyprien-et-Justine - Kfīfāne, au Nord[35].

De l'autre côté, pour ce qui concerne la formation ultérieure de jeunes moines ayant déjà professé leurs vœux, les moines jugèrent indispensable la création d'une maison unique, riche en matériaux nécessaires pour donner une formation solide, mais des circonstances contraires dressèrent des obstacles et rendirent le projet irréalisable. Pourtant, il y a eu des requêtes signées par les directeurs et professeurs de la maison de formation, sollicitant l'autorisation nécessaire pour l'exécution du projet. Ces requêtes ont été approuvées, sans restriction, par la visite apostolique, mais le Saint-Siège ne donna aucune réponse. Par conséquent, la Curie généralice recourut officiellement à la Sainte Congrégation, par une

[34] Cf. CH. DE CLERQ, *Conciles des Orientaux Catholiques*, t. XI, 1127 : *[…] ogni superiore segnasse nel suo ordine uno, o due, o quattro monasteri dei grandi per la prova dei novizi.*
[35] Cf. « Decretum Sacrae Congregationis de Propaganda Fide pro Negotiis Ritus Orientalis, daté du 28 février 1910 à Beyrouth », dans *AGOLM* - Ġazīr, Art. 4, Reg. II, 143-147 (texte latin) et 225-227 (texte arabe).

lettre datée du 28 avril 1947, en présentant les décisions suivantes en vue d'une approbation canonique de cette nouvelle maison[36] :

1- Ériger, pour les jeunes, un édifice spécial, à deux ailes, suivant un plan moderne, tracé par un expert technique, puis exécuté sous le contrôle de ce dernier.

2- Il faut grouper les scolastiques et les postulants, de façon qu'ils y constituent deux communautés complètement séparées.

3- Choisir, pour emplacement, un point côtier, comme Kaslīk, propriété du monastère Notre-Dame-de-Nisbay, à proximité de la ville de Jounieh.

4- Construire, pour la saison d'été, un second édifice, à Mayroūba, où l'on suivra le même plan que pour la maison d'hiver.

5- Affecter pour les constructions précitées toutes les sommes que pourraient nous rapporter la vente de la part échue à l'Ordre dans le Waqf Aouad à Jaffa.

4.3. La prononciation explicite des vœux et le port de l'habit et du capuchon monastique

Jusqu'à 1695, les vœux, dans le monachisme maronite, étaient toujours implicites. Après la scission des monastères doubles et la révision de la Règle, les moines commencèrent à émettre par groupe les vœux solennels[37], en suivant la formule des Pères Carmes, estimée simple et suffisante[38].

Avant 1700, les moines de l'OLM recevaient l'habit de la main du Supérieur général selon l'ancienne coutume des maronites, jusqu'au jour où

[36] Cf. Registre V (VI), dans *AGOLM* - Secrétariat Général - Ġazīr, 64-65.
[37] Cf. *Mémoires*, 117 ; *SPV* 84, 25.
[38] Cf. *Mémoires*, 282 ; *SPV* 84, 30.

Gabriel Ḥawā, qui était très influencé par les moines occidentaux, décida, sans l'avis de ses assistants, de faire porter le capuchon monastique aux novices pendant la période de leur probation. Ainsi, si le novice ne s'avérait pas apte à la vie monastique, il lui enlèverait le capuchon et le renverrait dans le monde[39]. Mais cette décision causa une discorde entre le patriarche et Ḥawā, vu la signification du port du capuchon dans la tradition maronite, selon laquelle le moine qui porte le capuchon n'a plus le droit de l'enlever ni de retourner chez lui[40] ; or, les novices de l'Ordre ne s'étaient pas encore engagés définitivement mais ils étaient dans une période d'expérimentation[41].

Par conséquent, les réformateurs de l'OLM, dès le début du XVIII^e siècle, prononcèrent explicitement leurs vœux qui sont devenus signe de leur engagement monastique : l'obéissance, la chasteté et la pauvreté, suivis plus tard de l'humilité, selon une décision prise au Chapitre général en 1705[42], ce vœu étant propre aux Carmes déchaux[43].

Les quatre vœux furent prononcés, depuis 1705 jusqu'à 1938[44]. Après cette date, les moines ne prononcèrent plus le quatrième vœu d'humilité.

---

[39] *Mémoires*, 104 ; *SPV* 84, 8.
[40] Voir *supra*, 98.
[41] *Mémoires* 104 ; *SPV* 84, 9.
[42] Ce Chapitre général s'est réuni le 10 novembre 1705 au monastère Mār-Lichā' et a décidé l'adjonction de ce quatrième vœu « l'humilité » qui exige du moine de ne jamais demander une charge ni pour lui-même, ni pour un autre. Il ne peut pas non plus accepter la charge du supérieur, sans la permission des supérieurs. Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 47-48 ; P. FAHD, *HOLM*, t. I, 229.
[43] Cf. A. QARA'ALI, *Mémoires*, p. 48 note ; cf. aussi G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique*, 242.
[44] Date des nouvelles Constitutions de l'OLM, cf. Annexe, *RCOLM* de 1938, « La profession », 1^er T., C. II - Can. 44-53.

Durant cette période, on ne faisait que les vœux perpétuels, l'OLM ne connaissant pas la formule des vœux temporaires ; une fois que le moine porte son capuchon, il est moine pour toujours. C'est pourquoi, dans la rédaction de la Règle, Qara'alī s'occupa soigneusement du rituel de la prise de l'habit et du capuchon monastique[45].

Ce qu'on entend par vœux temporaires, à la manière occidentale, spécifiquement ignacienne[46], ne fut introduit dans l'OLM qu'en 1910[47], suite à un décret du Saint-Siège[48].

Il en résulte qu'à partir de cette date les moines prononcent les deux vœux, temporaires et solennels.

On trouve les deux sortes de vœux dans les Règles et les Constitutions de 1938[49], 1960[50], 1975[51] et 2003[52] de l'OLM.

Il convient de mentionner aussi la rénovation des vœux, qui se fait chaque année à l'occasion de la fête de Saint Antoine[53]. Autrefois, elle se

---

[45] Cf. « Benedictionis Novitiarium » et « Servandus in Susceptione Sancti Habitus Monastici » dans *Regulae et Constitutiones monachorum maronitarum (1732), RCOLM* 1732, 153-165s ; cf. aussi le texte français de cette cérémonie de la prise du capuchon monastique dans G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite*, *sssssssss* II, 375-383.

[46] Cf. G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite*, 244.

[47] Les vœux temporaires furent sujet de discussion au Chapitre général du 10 novembre 1904, au monastère de Tamīš. Cf. *AGOLM,* Chapitre général de l'Ordre, Année 1904, deuxième session, n° 3 ; cf. aussi, E. AZZI, « Les Règles et les Constitutions de l'OLM », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 66 (2001) 35.

[48] Cf. « Decretum Sacrae Congregationis de Propaganda Fide pro Negotiis Ritus Orientalis, daté du 28 février 1910 à Beyrouth », dans *AGOLM* – Ġazīr, Reg. II, 226 ; Reg. III, 18. *Instruction pour les moines des trois Ordres Religieux Maronites*.

[49] *RCOLM* 1938, 1er T., C. II, 45, Art. 43-53.

[50] *COALM* 1960, 1er T., C. V, Art. 68-82.

[51] *ROLM* 1974, 3ème T., C. III, Art. 99-100 et *COLM* 1974, 3ème T., C. III, Art. 101-117.

[52] *RCOLM* 2003, 2ème T., C. I, Art. 157-177.

[53] Date fixée dans les Constitutions de 1732, 2ème partie, C. XI, 1 ; et puis dans les *COALM* 1960, 1er T., C. V. 3, Art. 81 ; cf. aussi G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite*, 252-253.

faisait le dix-neuvième jour du mois de juin, en souvenir de l'approbation patriarcale des premières Constitutions[54]. Cet acte est d'origine occidentale, il fut introduit au Chapitre général en 1708 et fut, par la suite, considéré comme indispensable[55]. Il est une sorte de renouveau spirituel et un rappel pour tout moine de ses obligations et de son engagement dans la vie monastique.

4.4. L'esprit monastique, apostolique et érémitique de l'OLM

La première caractéristique de la vie de l'OLM est avant tout la vie monastique, suivant laquelle les moines habitent dans un monastère, en passant tout leur temps dans la prière, la contemplation, le travail, le service et l'apostolat. C'est dans ce lieu particulier que les moines avancent dans la perfection, en pratiquant des exercices ascétiques individuels et communautaires, en vivant et en prêchant la Parole de l'Évangile par leur vie et dans les paroisses.

4.4.1. *La prière*

Outre la lecture de la Bible, les prières privées et les méditations, la récitation de l'Office divin au chœur a toujours été obligatoire pour le moine maronite.

Pour des raisons d'organisation et d'uniformité, le réformateur Qara'alī établit, en 1717, l'horaire des sept heures canoniales, pour tous les moines dans tous les monastères[56].

---

[54] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 68 ; P. FAHD, *HOLM*, t. I, 230 ; cf. aussi G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite*, 252.

[55] Cf. G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite*, 251-252 ; cf. aussi la formule prescrite pour la vêture monacale et la rénovation des vœux dans les *RCOLM* 1732, 2ème partie, C. XI, Art. 1. Cf. aussi L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 68.

[56] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 100.

Louis Blaybel, nous présente cet horaire détaillé comme l'a organisé Abdallah Qara'alī suivant le système occidental[57]. Il est divisé en sept heures canoniales réparties au cours de la journée : l'Office du matin *Safro* ou « Laudes », qui se récite à l'aurore ; l'Office du soir *Ramšo* ou «Vêpres», qui se récite au coucher du soleil, et l'Office de la nuit *Soūtoro* ou « Complies » qui se récite à 21h du soir ; l'Office de minuit, qui se récite à minuit. Ensuite, il y a les petites heures : Tierce, à l'aurore, Sexte à midi, et None entre midi et le coucher du soleil.

Il est à signaler que l'Office maronite a une couleur différente de l'Office latin, autrement dit, l'Office maronite est communautaire, et il est difficile de le célébrer individuellement[58]. Il ne s'agit pas seulement d'une récitation psalmique mais surtout de chants entre deux chœurs.

4.4.2. *Le travail*

Depuis le premier *Essai de la Règle* (1697), les réformateurs soulignèrent l'importance du travail[59], un des aspects fondamentaux du monachisme maronite. Ce sujet sera répété dans les Règles *approuvées* en 1700, 1732, 1929, 1938, 1960, 1974 et 2003 :

« Le moine en bonne santé doit effectuer des travaux spirituels et matériels. Son travail doit être bénéfique pour ses frères. Il ne s'occupera pas d'un travail sans l'autorisation du supérieur et, si nécessaire, sur autorisation du responsable du travail[60] ».

---

[57] Cf. *Ibid.*, t. I, 432-433.
[58] Cf. J. TABET, *Introduction Générale*, dans *L'Office divin (série de conférences)*, Kaslik (USEK) 1987, p.h /ₒs ; cf. aussi Id., *L'Office commun maronite*, Kaslik (USEK) 1972, *passim* ; AA. Vv. *Liturgie et Vie monastique (série de conférences)*, Kaslik (USEK) 1993, *passim*.
[59] Cf. *Appendice*, *ER* IX, 1-2.
[60] *ROLM* 1700, C. VIII, Art. 1-3.

Par le travail, manuel ou intellectuel, les moines doivent assurer leur nourriture, chercher à aider les pauvres, fuir l'oisiveté.

En ce qui concerne les genres de travaux manuels pratiqués, il s'agissait, autrefois, du travail de la terre : ramasser les récoltes, soigner les vignes, etc. ; ou bien construire les édifices, élever le ver à soie et divers autres services répartis à l'intérieur du monastère : la cuisine, la lingerie, la cordonnerie, la serrurerie, etc., alors qu'aujourd'hui, c'est le travail intellectuel qui prend la première place, étant donné le grand développement des écoles et de l'USEK appartenant à l'Ordre.

4.4.3. *La mission et l'apostolat*

Comme on l'a souligné dans la conclusion de la première partie, l'apostolat ne manquait pas dans la vie érémitique et dans la vie monastique ancienne[61].

Partant de ce principe, il est clair alors que les moines ont été amenés à assurer des œuvres apostoliques, mais sans les préférer à la prière et à la contemplation.

On doit ainsi retracer les circonstances historiques, qui ont conduit les moines à cette prise en charge de missions d'enseignement et d'éducation, ou même d'œuvres charitables, du ministère paroissial ainsi que de la proclamation de la Parole de Dieu et comment les moines se sont mis à perfectionner leurs activités et à poursuivre leur apostolat.

Avant la réforme du monachisme maronite, les moines remplirent très rarement une mission d'enseignement.

[61] Voir *supra*, 71-72.

Avec Qara'alī, la vie contemplative était bien établie, mais les moines s'occupèrent par nécessité de l'éducation des enfants qui étaient dans les régions où se trouvaient leurs monastères[62].

En rédigeant la Règle, les moines n'ont pas manqué d'accorder de l'importance à cette dimension, et c'est pour cela que l'*Essai de la Règle* (1697) prescrit cet aspect d'apostolat[63].

D'autre part, l'enseignement, dans l'OLM, ne fut jamais une finalité mais il était un service, une aide. Qara'alī déclare : « l'enseignement n'est pas un but, car les Constitutions ne disent pas 'l'enseignement sera ceci ou cela', mais elles disent : 'si le moine est appelé à enseigner ; c'est-à-dire si la nécessité l'exige, que ce soit pour le bien de la communauté', il serait ainsi permis, mais à proximité du monastère[64] ».

Qara'alī ne désirait pas l'enseignement, car il ajoute : « quant à moi, je ne désire guère qu'on fasse de l'enseignement dans nos monastères[65] ».

En conséquence, l'enseignement fut une nécessité et un service, à condition que ce soit au voisinage du monastère. Les moines le pratiquèrent selon les Constitutions, c'est-à-dire après une autorisation du supérieur et en observant les normes.

Il est probable que les moines qui désirèrent faire ce service ou cet acte missionnaire le firent pour se sentir utiles auprès du peuple, pour le bien et le salut des âmes.

---

[62] *Mémoires,* 103 ; *SPV* 84, 7-8.
[63] Cf. *ER* 1697, C. XVII touchant « l'enseignement », § 1-3.
[64] Cf. *LM*, 78.
[65] *Ibid*.

À partir du témoignage de Qara'alī, nous pouvons conclure que les réformateurs sauvegardèrent et soulignèrent bien la primauté de la vie contemplative sur la vie éducative.

Dans son interprétation de l'*Histoire de l'Ordre Libanais,* et spécialement dans son récit sur la fondation du monastère de Rišmayā (1707), qui était tout près des foyers des paysans, Gabriel Farḥāt raconte qu'outre des jardins et des biens qu'il possédait, l'Ordre éleva une école pour enseigner aux enfants gratuitement[66] ; mais il ne nous indique pas le type d'enseignement. C'est Ni'matullāh Qadoūm Al-Kafrī (Abbé 1902-1904) qui le précise en racontant que « l'Ordre a beaucoup d'écoles[67] pour enseigner la lecture élémentaire du syriaque, de l'arabe et du catéchisme. Un certain nombre de ces écoles se trouvent à côté des monastères […]. Mais on n'y enseigne rien d'autre que ce que nous avons mentionné et nos Constitutions ne nous y obligent pas[68] ».

En effet, l'ouverture de ces écoles fut au service du peuple et s'avéra indispensable car, à cette époque, les Libanais passaient par des moments difficiles et il y avait risque d'analphabétisme. Ce qui fait que la classe pauvre était privée de la formation culturelle et seuls les bourgeois et les nobles recevaient une instruction sinon complète, au moins suffisante[69].

---

[66] G. FARHAT, *Histoire de l'Ordre Libanais,* dans J. AZZI, *Les début de l'Ordre Libanais*, 129.

[67] Parmi ces écoles, nous en citons quelques-unes : à 'ğaltoūn ; Ğbālé au Kesrouwān ; Frayké dans le Qātī' de Beit Chabāb ; Baskintā ; Mtayn ; Rās al-Matn ; Ḥammānā ; Šnābiyé ; 'abādiyé dans le Metn, etc. Cf. N. QADDOUM AL-KAFRI, *Rapport sur l'Ordre des Moines Libanais,* dans *Pentalogie Antiochienne*, t. II[1], 299 ; cf. Id., *Aperçu historique sur les monastères et les maisons religieuses,* (en arabe : *Lamḥah tariḫiyyah 'an al-'adyār wal-'anātiš*), le 1 janvier 1879, publié dans *Al-mašreq* 57 (1963) 47-68.

[68] Cf. *Ibid.*, t. II[1], 300.

[69] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 424.

Il est à noter que les écoles que dirigèrent les moines de l'OLM furent, au début, élémentaires, sans un programme officiel[70], et seulement au stade primaire. Les cours étaient très limités et se basaient surtout sur les langues syriaque et arabe[71].

Ni'matullāh Qaddoūm Al-Kafrī rapporte également que « l'Ordre sert un certain nombre de paroisses[72] qui lui ont été confiées par Mgr le Patriarche ou les évêques diocésains » et cela avait lieu toutes les fois où cela était utile.

En guise de conclusion, nous dirons que la mission et l'apostolat des moines de l'OLM se limitaient, à cette époque, à des services sociaux et pastoraux qui ne devaient pas être négligés. Il est évident que cette mission des moines a aidé au développement de la nation maronite, à divers points de vue : culturel, catéchétique, social et moral. Pourtant, nous nous demandons si la vie monastique exclut, par sa nature, la vie missionnaire. D'autre part, est-ce que les moines qui se sont donnés à la mission et à l'apostolat observèrent toujours la vie contemplative, mise à la première place dans leur vie monastique ?

4.4.4. *La vie érémitique*

Dans la *Règle de l'OLM* approuvée en 1732, il y avait un chapitre, de quatre rubriques, consacré aux ermites[73]. Ces quatre articles décrivent la conception de la vie érémitique suivant les fondateurs de l'OLM.

---

[70] Ce n'est qu'après le Synode de 1736 qu'ils fixèrent un programme des études, cf. *SL* IV, 6, 3.

[71] Le syriaque fut considéré comme la langue savante et l'arabe comme une langue vulgaire.

[72] En ce qui concerne l'énumération de ces paroisses, cf. N. QADDOUM AL-KAFRI, *Rapport sur l'Ordre des Moines Libanais*, dans *Pentalogie Antiochienne*, t. II[1], 300.

[73] Cf. *RCOLM* 1732, 2ème partie, C. XIII, « Des ermites et solitaires », Art. 60-62.

Il est vrai que la vie communautaire avait une place importante dans l'OLM, mais l'érémitisme avait ses charmes et ses candidats.

À côté de l'organisation monastique de la vie communautaire, Qara'alī a donc prévu aussi la possibilité de la vie érémitique, en réponse au désir de ses moines, et spécialement de Joseph Al-Betn, qui désiraient mener une vie solitaire, en continuité avec la tradition de l'ancien cénobitisme maronite[74].

Qara'alī nous raconte qu'« en 1716, l'âme de quelques-uns des frères prêtres se trouvait attirée vers le silence et la solitude ; et ceci fut le désir du regretté moine Joseph Al-Betn. J'y ai consenti et je les ai installés dans un lieu de la vallée de Qozḥayā, connue sous le nom de ʻArabta. Ils étaient au nombre de deux. L'un s'appelait Antoine, c'était un vieux connu sous le nom de Ibn Moubarak, et l'autre, un jeune connu sous le nom de Ibn Šoušāne. Je leur rendis la Règle plus sévère qu'elle ne l'était au monastère ; et j'ai mis à leur disposition la vigne qui se trouve en face de leurs cellules pour qu'ils travaillent et qu'ils luttent contre l'ennui. Et ils ont aménagé une cellule pour en faire une chapelle dédiée à Saint Paul de Thèbes, le premier ermite. Leur nourriture était assurée par le monastère, en compensation de leur travail[75] ».

Jusqu'à la réforme, il n'y avait pas, dans le monachisme maronite, des Règles spécifiques pour les ermites[76]. Ce n'est qu'en 1716 que Qara'alī élabora une Règle spéciale pour les ermites, après avoir discuté la question

[74] Voir supra, *Monachisme maronite*, 57-65.
[75] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 93 ; P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr Abdallah Qara'alī*, T. I, 160 ; P. FAHD, *HOLM*, t. III, 268.
[76] Voir *supra*, 96-97.

avec les autres réformateurs, qui soutinrent, eux aussi, les moines qui désiraient la solitude et la vie anachorétique pour une union parfaite avec Dieu.

Les réformateurs collaborèrent donc à la réussite de ce mode de vie dans l'Ordre, en le reconnaissant comme faisant partie de la tradition et du patrimoine spirituel, de façon que ceux qui devenaient ermites restent à tous égards membres de l'Ordre.

Qara'alī, entendant bien cette vie ascétique, composa la Règle en onze articles[77] et changea spécifiquement la conception traditionnelle de la vie érémitique. Pour lui, l'érémitisme ne devait pas se réaliser dans une solitude absolue car, selon lui, celle-ci comporte des dangers. Il faut ainsi que les ermites, dans chaque ermitage, ne soient pas moins de trois et, au maximum, quatre. Cependant, ils doivent demeurer en solitude et dans des cellules séparées.

La Règle constitua, à partir de cette époque, tout le fondement de la vie érémitique maronite. Nous en soulignons les quatre aspects principaux :

1- Condition d'admission[78] : Il est à remarquer que le moine qui désire cette vie ascétique doit avoir une très bonne santé, afin de pouvoir résister aux difficultés de l'érémitisme. Il doit vivre au moins cinq ans dans la communauté en observant la Règle des Ermites, en montrant un désir profond du silence et de la solitude et en prouvant qu'il est capable de se soumettre aux normes de la vie solitaire. En effet, il doit être mûr pour pouvoir exercer les abstinences et les pénitences. En outre, l'ermite qui se

[77] Cf. le texte original publié par L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 411-412, et traduit en français par G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite,* 276-277.
[78] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, *Règle des Ermites* 1716, Art. 1, p. 411.

retrouve impuissant et incapable de suivre cette vie ascétique, devrait retourner dans sa communauté.

2- Obéissance[79], pauvreté[80] et chasteté[81] : le moine ermite ne sera jamais exclu de la Règle ; en revanche, comme il est toujours membre de l'Ordre, il doit obéissance au supérieur du monastère d'où il sort et dont il sera toujours dépendant[82]. Le supérieur, à son tour, doit le surveiller et vérifier son progrès dans la perfection et le progrès dans les vertus. L'ermite aura des compagnons contrairement à l'ancien mode érémitique. D'ailleurs, à l'occasion des grandes fêtes, comme la Nativité, Pâques et la Saint Antoine, il se rendra au monastère pour les célébrer avec ses confrères.

Conscient de ses vœux, il doit vivre entièrement dans l'esprit de pauvreté. Et il doit laisser ses cheveux pousser, comme don fait au Seigneur. D'autre part, il n'a aucun droit à fréquenter les laïcs et, en particulier, les femmes.

3- Prière et méditation[83] : la majeure partie de la vie de l'ermite doit être consacrée à la prière, prévoyant plusieurs genres de prières. L'ermite doit adorer le Saint Sacrement qui est toujours gardé à la chapelle et le visiter fréquemment.

Si l'ermite n'a pas de travail à accomplir, il doit consacrer tout son temps à la prière et à la méditation des choses divines[84].

[79] Cf. *Règle des Ermites* 1716, Art. 2, 5.
[80] *Ibid*., Art. 4.
[81] *Ibid*., Art. 6.
[82] *Ibid*., Art. 11.
[83] *Ibid*., Art. 3.
[84] *Ibid*., Art. 4.

4- Combat et mortification[85] : l'ermite est l'homme qui se mortifie par les jeûnes tous les jours jusqu'à midi ; il ne mangera qu'une seul fois par jour ; il s'abstiendra de viande, de fruits et de tout genre de boisson. Il gardera toujours le grand silence et ne dormira que cinq heures.

L'ermitage de Saint Paul de Thèbes fut le premier des ermitages de l'OLM. Ensuite, les moines fondèrent le deuxième ermitage au monastère Saint-Pierre - Kreim At-Tīn ; un troisième fut au monastère de Ṭāmīš ; un quatrième au monastère de Mašmoūšī ; pour se répandre, ensuite, dans toutes les autres régions, aux monastères suivants : Saint Antoine-Ḥoūb ; Saint Maroūn-'Anāyā ; Notre-Dame d'Élige-Mayfoūq ; Saint Šallītā-Qoṭāra ; Saints Cyprien et Justine-Kfīfāne[86]. Dans ces ermitages, les ermites menèrent une vie ascétique, en combattant les vices par leurs prières, leurs jeûnes et leurs abstinences.

En consultant la Règle des ermites et en la comparant à la Règle des moines, nous constatons qu'elle est plus stricte et plus dure. La rigueur et la sélectivité de cette vie ne signifie pas la supériorité de la vie érémitique sur la vie monastique communautaire. En principe, les réformateurs acceptèrent ce mode de vie dans l'Ordre car dans l'une et l'autre vie il y a des avantages et des louanges. En outre, la distinction spirituelle entre ces deux modes de vie n'est pas si grande.

Par conséquent, la vie érémitique est tenue en grand estime dans l'OLM et les réformateurs maintinrent une égalité entre les deux genres de vie car ils étaient sûrs que ce n'est ni la solitude ni la vie commune qui sanctifie, mais la volonté bonne d'être parfaitement moine.

---

[85] Cf. *Ibid.*, Art. 8-10.

[86] Cf. L. BLAYBEL, *HOLM*, t. I, 94 ; t. III, 283 ; cf. aussi. P. QARA'ALI, *Les perles dans la vie de Mgr Abdallah Qara'alī*, t. I, 162-163.

4.5. La vie de L'Ordre sous la Règle de 1732

4.5.1. *La rigueur de la Règle*

Qara'alī présente la Règle comme le seul moyen accessible pour un bon cheminement spirituel afin d'atteindre la perfection. Elle règlemente à la fois la vie communautaire et la vie individuelle. D'ailleurs, le but principal de « *La Lanterne Monastique* » n'est-il pas de rendre la Règle plus accessible et plus applicable ? Qara'alī écrit : « mon intention, à travers ce commentaire, est que le contenu de ces Constitutions soit évident à tous et que la compréhension des passages ambigus soit facilitée […] et mon intention aussi n'est particulièrement que la conformité entre les Constitutions de la Règle et ce que les anciens Pères ont prescrit afin que le livre soit fondé sur le vrai[87] ».

De plus, Qara'alī déclare, comme Rodriguez[88], que la Règle est une grâce conférée aux moines par Dieu et ceux-ci doivent l'observer avec fidélité, joie, goût des choses spirituelles et amour, tandis que les conséquences pénibles qu'entraîne l'indifférence envers la Règle sont la négligence, l'infidélité, le péché, la dureté du cœur, la perdition, etc.

En un mot, le réformateur considérait la Règle comme indispensable dans la vie de tout moine et pour l'application de la réforme.

4.5.2. *La vie de l'Ordre sous la Règle*

Les années qui suivirent l'approbation furent une période d'épreuve, l'Ordre ayant à faire une modification dans le système et les habitudes de gouvernement ; les moines devaient revaloriser les éléments primitifs de la

[87] *LM*, Intro., 5.
[88] Cf. *PPC*, vol. III, Tr. VI, C. IX.

tradition et y appliquer une nouvelle organisation, une nouvelle formation, une nouvelle institution basée sur la centralisation.

À partir de là, le moine maronite de l'OLM se reconnaît à certaines caractéristiques pratiques : il a une Règle, il a un supérieur, il est membre d'un corps, il prononce les vœux, il assiste aux offices, etc. Cette définition du moine résulte de la réforme, accomplie pour que la vie monastique maronite puisse être organisée et affermie. Cette réforme ne prétendait pas être complète mais elle était nécessaire pour avancer. C'est ainsi que l'Ordre a connu sa propre identité, sa forme et son équilibre.

Il s'ensuit que chaque moine, tant qu'il habite au monastère, est engagé dans une communauté qui observe une Règle qui précise le but et les limites dans son existence. À la lumière de cette Règle, les limites entre désordre et liberté seront reconnues et tout sera organisé, car toute personne sera examinée, interrogée et jugée et la communauté devient alors plus ordonnée en cheminant d'un même pas vers le but principal.

Assurément, le moine évoluera, la communauté se développera, la liberté sera comprise à travers la volonté de Dieu et la grâce et la sainteté seront reconnues.

On peut souligner, à propos de la *ROLM* 1732, trois points principaux. En premier lieu, elle est la première Règle, dans le monachisme maronite, écrite depuis qu'il existe. En second lieu, elle a été rédigée suite à une étude approfondie des autres Règles et à la lumière de l'Écriture Sainte. Troisièmement, elle est une Règle monastique que ça soit dans sa forme et dans son contenu.

En effet, comme on vient de le constater, la vie de l'OLM sous ses premières règles s'est considérablement organisée. Avec la réforme, le

monachisme maronite, à partir du XVII^e siècle, est devenu sans aucun doute plus uni et plus homogène que jamais. Il est sûr qu'au fil des années, les moines ont connu des difficultés, des menaces, des vicissitudes et des adversaires, mais leur foi, leur conviction et leur ténacité dans le projet monastique furent plus fortes que toute autre opposition.

Pour terminer, il nous semble que la réussite de la Règle et l'évolution de la nouvelle discipline monastique se manifestent par la disparition des monastères doubles et l'expansion remarquable des Règles et Constitutions dans tout le pays.

VUE D'ENSEMBLE DE LA TROISIÈME PARTIE

Il n'y a pas à douter que Qara'alī représente le mieux tout le mouvement de réforme de l'OLM. Ceci dit, il faut reconnaître qu'il y a aussi d'autres personnalités qui collaborèrent à la réussite de cette réforme : nous nous rappelons en particulier Grabiel Farḥāt et Joseph Al-Betn.

Qara'alī est, cependant, considéré comme le législateur, de sorte que la Règle de l'OLM de 1732 ne peut être séparée de sa personne.

Ce moine fut une grande figure dans l'Église maronite, non pas seulement du point de vue monastique et culturel, mais surtout du point de vue canonique.

Qara'alī est considéré comme le meilleur canoniste de l'Église maronite de son temps. Ceci est évident au vu de ses écrits de canoniste et de ses œuvres monastiques. Mentionnons, outre la *ROLM* 1732, la Règle des novices, la Règle des ermites, la Règle des moniales de Hrāš[1].

En second lieu, l'idée qui domine la réforme de Qara'alī est, non seulement de créer par l'organisation d'un Ordre une unité entre les monastères, mais aussi de réaliser une unité spirituelle et monastique entre les moines, par l'observance d'une unique Règle. La nouvelle organisation de l'OLM fut sûrement une innovation dans le monachisme maronite, mais il est vrai aussi que les réformateurs ne désirèrent pas, par leur nouvelle

[1] Cf. *Les Constitutions des Moniales de Ḥrāš* 1729, qui se trouvent conservées dans l'Archives de l'Ordre Maronite Mariamite au couvent Notre-Dame de Lwayzé, NDU-OR-05, (en arabe et en 22 feuilles), Liban (Lwayzé) 1729 ; nous tenons à remercier Sœur Sophie Assaf qui nous a transmis ce document. Cf. « Les Règles et Constitutions des Moniales de Saint Antoine 1733 », qui se trouvent conservées dans *AOMM - Lwayzé*, NDU-OR- 05 (en Karchouni et en 39 feuilles) 1733. Cf. aussi « Les Constitutions des Moniales de Saint Antoine », dans *Archives arabe du Vatican*, n° 225, 1735M.

organisation, couper avec la tradition ; par contre, ils cherchaient à l'enrichir et pensèrent que l'organisation des monastères en un seul Ordre et sous une même Règle et spiritualité assurerait la survie de la tradition monastique maronite. L'action monastique de Qara'alī transforma donc les monastères en un Ordre voulu et organisé, tandis que, avant lui, il n'y avait que des monastères autonomes et spontanés.

L'obligation fondamentale découlant de la réforme de l'OLM fut donc celle de se mettre à l'écoute de la Règle que rédigea Qara'alī, qui insistait, en premier lieu, sur l'obéissance puis sur le caractère ascétique, exprimé par le renoncement du moine à lui-même et la soumission absolue au supérieur. La Règle insistait aussi sur les vœux, les vertus, la compréhension mutuelle entre les moines et le progrès spirituel et graduel par la prière, le travail et les pratiques ascétiques. Ces lignes directrices favorisaient le nouveau style de la vie monastique de l'OLM ; en outre, la Règle donnait des structures administratives simples et adéquates et c'est pour cela qu'elle eut un grand succès.

Cette Règle, bien étudiée, fut reconnue par l'Église, grâce aussi au fait que Qara'alī a expliqué, sous forme d'un code juridique, grâce à l'assistance de Al-Sém'ānī, les structures de la vie quotidienne du moine, nécessaires pour arriver à une bonne attitude spirituelle. Il écrit la Règle en s'inspirant des coutumes monastiques, des expériences spirituelles et culturelles, des enseignements et des pratiques religieuses de son temps, en tenant compte des besoins spirituels, non seulement des moines, mais aussi de la société toute entière. Nous voyons bien, d'après l'étude que nous en avons faite, que la *ROLM* 1732 se situe dans la ligne monastique

traditionnelle, en considérant combien Qara'alī se référa aux Règles orientales anciennes, tout en profitant également de ce qui pouvait lui être utile dans les Règles occidentales.

Par la *ROLM* 1732, une solidarité a été créée entre les moines du pays, une fidélité qui s'enracinait dans une unique observance d'une unique Règle. La réforme, en un mot, a réalisé l'union des moines sur le plan structurel. Elle fut un nouvel événement qui marqua l'histoire du monachisme maronite.

Nous constatons donc que la *ROLM* 1732, comme toute Règle monastique, est un document de la grande tradition ecclésiale et monastique, bien qu'elle soit une innovation dans le monachisme maronite. Elle garda toujours l'esprit ascétique antiochien, en transmettant le message évangélique de la vie parfaite, suivant l'exemple de Jésus-Christ, et aidant de la sorte tout moine à mettre en pratique tous les commandements pour atteindre la perfection.

Pour les moines d'aujourd'hui, la fidélité à Qara'alī et à ses compagnons est indispensable, car c'est la fidélité à l'histoire et à la tradition ; même s'il y a eu besoin d'un renouveau, les moines doivent repartir toujours de l'esprit des réformateurs, de la spiritualité de la tradition maronite et du charisme propre de l'Ordre.

QUATRIÈME PARTIE

LES NOUVELLES RÈGLES ET CONSTITUTIONS

Après Vatican II, l'appel de l'Église à réaliser une mise à jour des statuts conformément aux prescriptions des décrets conciliaires eut un grand écho dans le monde entier, surtout dans le monde religieux oriental. Cet appel, adressé à tous les moines et religieux afin qu'ils adaptent leur droit propre aux nouveautés contenues dans les décrets et dans les enseignements conciliaires, incite à se renouveler continuellement dans l'Esprit-Saint.

Dans l'OLM, cette mise à jour avait déjà été commencée à la fin du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^, quand les moines prirent conscience de l'utilité d'une rénovation. L'Ordre eut pour tâche de s'efforcer de prendre une conscience nouvelle et profonde des commandements évangéliques, de rénover l'attitude spirituelle et le dynamisme de la vie monastique, en recherchant sa réalisation la plus concrète et la plus authentique dans des formes de vie adaptées aux exigences contemporaines.

Dans cette dernière partie, nous voudrions présenter les Règles et les Constitutions de l'OLM, élaborées entre 1929 et 2003, qui furent le fruit de longs travaux dans lesquels chaque monastère de l'Ordre fut impliqué dans la personne de ses délégués : elles ont été préparées par plusieurs commissions de moines avant d'être étudiées, discutées, amendées et votées dans des Chapitres généraux spéciaux.

Pour bien comprendre ces rénovations et révisions et le sens de la nature et de l'identité que l'Ordre a voulu clarifier et expliquer, et pour saisir, en outre, de quelle façon les moines ont pu conserver l'esprit de leur

première Règle, il est sûrement utile d'introduire d'abord chacune de ces Règles et Constitutions, en exposant, non seulement son histoire, mais aussi ses grandes lignes, pour ensuite analyser en détail uniquement les dernières Règles et Constitutions, après les avoir comparées avec la Règle de 1732, pour examiner la question de la physionomie monastique de l'OLM.

Nous ne manquerons pas, d'autre part, de parler de la réforme des moniales libanaises maronites et de présenter leurs nouvelles Règles et Constitutions de 2004 pour ensuite discuter la question de la relation des moniales avec l'Ordre Libanais Maronite.

CHAPITRE I

LES NOUVEAUX ESSAIS POUR UN RENOUVEAU DES RÈGLES ET DES CONSTITUTIONS

1.1. La nécessité d'une nouvelle réforme

Vu les transformations politiques, économiques, sociales et ecclésiales qui eurent lieu au Liban pendant le XIX^e^ siècle, plusieurs pratiques qui contredisaient la tradition monastique orientale furent, comme nous l'avons relevé, incorporées dans les usages monastiques maronites. Par conséquent, la Sacrée Congrégation pour la Propagation de la Foi entreprit un projet de renouveau qui touchait les trois Ordres maronites : les Libanais, les Antonins et le Mariamites.

En 1891, le Cardinal Simeoni, Préfet de la Sacrée Congrégation, publia un décret concernant la nomination du Supérieur général Benoît Salāmeh et ses nouveaux assistants Joseph Ma'toūq Al-Sir'ilī, Ignace Labboūs Al-Btidīnī, Pierre Al-Bkasīnī et Martin Al-Šmālī Al-dar'oūnī, en leur confiant la responsabilité du renouveau monastique. Les points essentiels de la réalisation de cette réforme sont les suivants : 1- Stimuler les moines à l'observation des Règles et Constitutions, 2- La résidence du Supérieur général et de ses assistants dans un seul monastère dans le but de donner un exemple dans l'observation de la Règle, 3- La nécessité de nommer un économe et des conseillers dans chaque monastère, 4- La désignation d'un économe général qui va aider le Supérieur général à conserver les biens de l'Ordre, 5- L'observation du vœu de pauvreté et de vie communautaire, 6- L'affectation d'un monastère pour les postulants,

7- L'intérêt de l'édification d'une école à Beyrouth tout près des Jésuites afin que les moines aient une bonne formation théologique, l'amélioration de l'instruction et sa diffusion, etc[1].

En outre, après le congrès Eucharistique de Jérusalem (13-21 mai 1893), durant lequel les Patriarches Orientaux exprimèrent leur mécontentement au sujet de l'hégémonie latine provoquée par les missionnaires latins[2] sur les Églises Orientales[3], et suite au rapport présenté par le Cardinal Langénieux, le Pape Léon XIII (1878-1903) promulgua, le 20 juin 1894, une encyclique concernant l'union des Églises Orientales[4]. Le Pape souligna les bonnes relations et le respect mutuel avec les Églises Orientales. Ensuite, il promulgua une autre encyclique, le 6 décembre 1894, intitulée « La dignité des Églises Orientales ». Le contenu de cette lettre était divisé en treize points à travers lesquels le Pape définissait le rôle des missionnaires latins en Orient et exhortait les visiteurs apostoliques au respect de l'autorité patriarcale et épiscopale, en les invitant au travail pour la consolidation de la dignité des Églises Orientales.

---

[1] Cf. E. AZZI sur l'*HOLM,* ouvrage en cours de publication, 3ème C, 1-3.

[2] « La rivalité entre le clergé latin et le clergé des rites orientaux unis est aussi vieille que leur coexistence dans le Levant. Le premier se considérant comme le représentant des idées catholiques dans leur intégrité et dans leur pureté, l'autre jaloux de ses traditions nationales et de ses privilèges. L'un, riche des dons des fidèles d'Occident, et des subsides de la papauté, l'autre, vivant dans des conditions matérielles souvent pénibles. L'un protégé contre les abus de l'autorité ottomane par les pouvoirs conférés à la France et à ses agents par la protection des latins, l'autre, à peine défendu contre l'arbitraire des fonctionnaires de la Porte, capricieux et souvent sévères à l'égard des raïas », cf. *Affaires Diverses Politiques* (ADP), dans *Archives du E-Levant - Rome*, vol. 24 bis, fol 13-14. Nous tenons à remercier notre confrère le Rd. P. E. AZZI de nous avoir communiqué ce texte qui sera publié dans son ouvrage sur l'*HOLM,* en cours de publication, 4ème partie, 3, note 7.

[3] Cf. J. HAJJAR, *Les chrétiens Uniates du Proche-Orient,* Paris (Seuil) 1962, 311-317.

[4] Cf. LEON XIII, *ENCYCLIQUE PRAECLARAS GRATULATIONES*, 20 juin 1894 ; cf. aussi, J. HAJJAR, *Le Christianisme en Orient,* Beyrouth (Librairie du Liban) 1971, 141.

Au cours de cette période, la Sacrée Congrégation pour la Propagation de la Foi poursuivit son projet de réforme pour les Ordres orientaux.

Le 4 février 1895, le Cardinal Simeoni publia un décret pour le renouveau des moines libanais et le confia au patriarche Jean Al-Ḥāge en tant que visiteur apostolique, en soulignant deux points fondamentaux : l'observation du vœu de pauvreté et le renouveau de la vie communautaire[5] :

« La Sacrée Congrégation *De Propaganda Fide* préposée aux affaires du rite oriental, ayant diligemment évalué toutes ces choses, et ayant vérifié que dans certains monastères des moines maronites de la Congrégation Baladite, qui est la plus importante parmi toutes les autres Congrégations Libanaises de l'Ordre insigne de Saint Antoine, la discipline régulière est en décadence, spécialement dans ce qui a trait au vœu de pauvreté, a décrété qu'il faut entreprendre un grand travail pour la réforme des dits moines, avec un grand soin et par les moyens les plus aptes, comme il convient et promptement […] Pour cette raison, depuis l'année 1890, les Cardinaux de la Congrégation ne cessèrent d'admonester et d'exhorter l'Abbé général et ses Hégoumènes à œuvrer afin que, dans les monastères confiés à leurs soins, fleurisse la vie communautaire et qu'elle soit rétablie dans les lieux où elle a disparu ou s'est affaiblie ; c'est-à-dire afin que, dans chaque maison, les moines soient unis comme dans une famille, vivant dans

[5] Cf. *Instructio, Ad Monachos Maronitas Baladitas Ordinis S. Antonii Abbatis Congregationis Montis Libani Quae Quaedam Praescribuntur De Voto Paupertatis Et Vita Communi*, probata in Congregatione Generali Em(inentissim)orum ac R(everendissi)morum Patrum Christiano nomini Propagando Praepositorum pro negotiis ritus orientalis, die 4 februarii 1895, *passim*.

l'habitude de la vie communautaire et dans la charité fraternelle, ne possédant rien à titre privé ou personnel, rien de superflu, et que, même lorsqu'ils usent des choses qui ont été concédées par les supérieurs, ils le fassent avec joie et sérénité, dans l'attitude qui convient à des pauvres, suivant les mots de l'Apôtre : 'Soyez satisfaits d'avoir de quoi manger et de quoi vous couvrir'[6] ».

En outre, le 8 février 1898, le Cardinal Gothy, Préfet de la Sacrée Congrégation pour la propagation de la foi, envoya un nouveau décret au sujet d'une nouvelle visite apostolique, présidée par le visiteur apostolique en Syrie et le patriarche maronite, pour appliquer le renouveau, mais les résultats ne furent pas satisfaisants et on en ignore les raisons[7].

En 1899, le patriarche Elias Ḥoyek, visiteur apostolique pour l'OLM, entreprit le projet de réforme. Il réunit les novices de l'Ordre au monastère saints-Cyprien-et-Justine - Kfīfān[8], en leur donnant des normes

---

[6] « *[…] Quae omnia cum diligenter perpenderet Sacra Congregatio fidei propagandae praeposita pro negotiis ritus orientalis, exploratumque haberet in quibusdam monasteriis Monachorum maronitarum Congregationis baladitae, inter ceteras ex Ordine insigni S. Antonii Congregationes libanenses facile pincipis, regularem disciplinam non parum esse collapsam in iis praesertim quae ad votum paupertatis pertinent, magnum* ***reformationis*** *opus eorundem Monachorum omni studio aptisque mediis rite alacriterque suscipiendum decrevit […] inde ab anno 1890 non destiterunt Abbatem generalem eiusque Hegumenos etiam atque monere et hortari quo sedula alloborarent opera, ut in omnibus Monasteriis eorum curae commissis primaeva vigeret* ***communis vita****, et ubi collapsa vel aliquam labem passa fuisset, instauraretur : scilicet ut in singulis religiosis domibus Monachi, in unam veluti familiam coalescentes, communi vitae consuetudine et fraterna caritate degerent, nihil privatim ac ut proprie suum haberent, nihil superfluens, et in ipso rerum uso, Superioris licentia ac nutu concessarum, aequo animo essent ac laeto in statu pauperibus congruenti, iuxta illud Apostoli :* ***Habentes autem alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus*** *[…] », Ibid*., 16.

[7] Cf. E. AZZI, « Les Règles et les Constitutions de l'OLM », 33.

[8] A. MOKBEL, *Dayr Mar Antonios-Qozḥayyā,* Monastère Saint-Antoine-Qozḥayyā, Liban (Ġazīr) 2000, 231.

spéciales[9], et confia leur formation au père Ignace Tannoūrī qui s'en chargea jusqu'à 1913. Par ailleurs, il assigna aux moines étudiants, outre le monastère Saint-Antoine - Beyrouth, le monastère Notre-Dame-de-la-Victoire - Ġosṭā[10].

Ensuite, à l'occasion de la tenue des Chapitres généraux des Ordres Antonin et Libanais[11], le patriarche Ḥoyek promulgua une lettre spéciale, dans laquelle il exprima son jugement au sujet de l'observance de la Règle et critiqua, ainsi, la relâche des moines dans l'observation de leurs Règles et Constitutions et la déchéance spirituelle et morale dans les Ordres. En effet, le patriarche exposa ses décisions en vingt-six articles, qui traitent, dans la grande majorité, du décret du Cardinal Simeoni du 15 avril 1891, des Chapitres généraux antérieurs et surtout du décret pour le renouveau des moines, du 4 février 1895, en demandant son application, surtout pour ce qui touche la pauvreté et la vie communautaire

Le 20 octobre 1904, peu de temps avant la tenue du Chapitre général, le patriarche adressa une nouvelle lettre aux Ordres monastiques, en soulignant son devoir paternel et pastoral de reprendre ou d'instruire les moines, selon la nécessité. Puis, il rendit grâce au Seigneur de l'obéissance de quelques moines qui avaient bien suivi les instructions de la lettre de

[9] Cf. « Quelques Constitutions concernant les novices de Kfīfāne », dans *ANDSG*, publié le 7 janvier 1902, feuille Ṭ(ط) 85-88 ; 90-92.

[10] Cf. « Le Patriarche Hoyek, Lettre, datée le 13 mai 1899 », dans *ABPM*, n° 75 (numéro ancien), cité par E. AZZI, dans son livre *HOLM*, (en cours de rédaction), 4ème partie, 35, note 41.

[11] Cf. La lettre dans *Patriarche Elias Hoyek, Al-Ḍaḫā'ir al-saniyyah*, coordination et publication PH. SAMARANI, Jounieh (Éd. Apôtres Libanais) 1931, 42-55. Cf. aussi, « Le Patriarche Hoyek et l'Ordre Libanais, Rasā'il wa taḥārīr, 1899-1904 », dans *ABPM*, Lettre n° 75 (numéro ancien).

1901 et rappela la nécessité de la mise en pratique du renouveau, tout en accentuant la pauvreté, le travail, l'égalité entre les moines et il défendit aux supérieurs la vente des biens de l'Ordre sans la permission écrite du Supérieur général et l'approbation du patriarche.

Le 10 novembre 1904, se tint, au monastère Notre-Dame-de-Tamīš, le Chapitre général de l'OLM, au cours duquel le père Joseph Raffoūl fut élu Supérieur général de l'Ordre[12] et les pères Stéphan Ṣaqr, Paul Al-Mtaynī, Arsānios Šikrī et Ni'matullāh Al-dlibtāwī, assistants généraux[13].

Le 19 août 1907, le Cardinal Gothy, préfet de la Sacrée Congrégation pour la propagation de la foi, déclara l'ouverture d'une nouvelle visite apostolique[14], dont furent chargés trois religieux de rite latin : le président fut Benoît Gariador, Supérieur du monastère des Bénédictins à Jérusalem, puis P. Gualin, supérieur de la mission dominicaine à Mossoul et Francis Marie l'Alépin, moine franciscain de Bethléhem. En 1908, ils visitèrent les monastères des trois Ordres, et, à la fin de leur visite, ils présentèrent un rapport détaillé au Cardinal Gothy[15], qui, avec les cardinaux, prit les décisions pour la poursuite du projet de réforme monastique en Orient. Par conséquent, en 1910, une « Instruction »

[12] Le nouveau Supérieur général critiqua le patriarche Hoyek et envoya un rapport, en 1908, adressé aux visiteurs apostoliques, concernant des commentaires sur tous les décrets reçus du patriarche. Le Supérieur général demanda au Saint-Siège son soutien, pour empêcher toute intervention extérieure à l'Ordre et souligna que jusqu'à ce que la visite apostolique de l'Ordre soit confiée au Patriarche, il n'y aurait aucun renouveau ni réussite dans l'Ordre. Cf. E. AZZI, *HOLM*, 4ème partie, 14.

[13] Cf. *Ibid.*, 12.

[14] Cf. « Décret de l'ouverture de la visite apostolique », dans *AGOLM*, Reg. II, daté du 28 août 1907.

[15] Quai d'Orsay, N. S. Saint-Siège, III (60) fol. 18-19, cité par E. AZZI, dans *HOLM*, 4ème partie, 21.

fut adressée aux moines à travers les visiteurs, touchant plusieurs thèmes de formation[16].

De cette façon, au début du XX^e^ siècle, au moment où le Liban était dans une crise politique et culturelle, l'OLM perçut l'urgente nécessité d'une mission culturelle et civilisatrice dans le pays. Les moines demandèrent ainsi au Siège Apostolique quelques modifications dans leurs Règles et Constitutions pour porter l'Ordre au niveau des temps modernes et des besoins de l'époque, surtout dans le domaine scientifique[17].

Nous pouvons ainsi considérer la période entre 1891 et 1930 comme une période de réforme dans l'OLM, qui débuta avec le patriarche Jean Al-Ḥāǧ, suite à l'appel de la Sacrée Congrégation pour la Propagation de la Foi[18] pour les affaires du rite oriental, et se poursuivit avec le patriarche Elias Ḥowayek.

Suite à cette réforme, le conseil des assistants généraux adressa à l'Ordre, le 28 mai 1929, une lettre intitulée « Constitutions monastiques », dans laquelle il rend grâce au Seigneur pour le progrès que les moines ont accompli dans l'application des nouvelles *R&C* et dans leur démarche vers le renouveau.

[16] Cf. *Risālah ilā 'moūm al-rabāniyyāt al-ṯalāṯ al-māroūniyyah, al-baladiyyah, al-ḥalabiyyah, wal-anṭoūniyyah, (Lettres pour les trois Ordres monastiques maronites, Baladites, Alépins et Antoniens),* Beyrouth (Imprimerie Catholique) 24 mai 1910, 35-45.
[17] Cf. « Rapport présenté par le Père Général au Rd.me Père Abbé Dom Anselme Chibas-Lassalle visiteur apostolique en 1936 », dans *ANDSG* - USEK, B. 11.
[18] S. Congregatio de Propaganda Fide pro Negotiis Ritus Orientalis.

1.2. Les essais des Règles et des Constitutions de 1929 et de 1938

Les nouvelles *R&C* préparées en 1929, étaient le point d'arrivée d'un long travail, commencé autour de 1910 dans le cadre du mouvement de renouvellement de ces années.

Les visiteurs apostoliques envoyés au Liban entendirent le désir des moines de renouveler leurs *R&C*. Ils transmirent leur demande au Saint-Siège qui l'accepta le premier novembre 1911[19], en soulignant le droit des visiteurs d'accomplir ce qui était nécessaire pour la réussite de ce renouveau. Ils désignèrent ainsi un comité de dix moines[20] pour la révision du texte en leur rappelant de ne pas toucher aux assises de la Règle afin de conserver la spiritualité ascétique voulue par les réformateurs[21] ; par contre, ils pouvaient modifier ou changer les Constitutions.

Il est à noter aussi que plusieurs normes furent établies, entre 1910 et 1931, touchant de nouveaux thèmes qui n'avaient pas été traités dans les Règles précédentes, comme les vœux temporaires (24 septembre 1910)[22], la scolastique (1910), l'économe général (1911), les vacances d'été des scolastiques de l'Ordre (1 juin 1911), l'élection dans l'Ordre (1929), etc[23].

---

[19] Cf. « Lettre des visiteurs apostoliques au Supérieur général Ǧnadios Sarkīs, datée le 1 octobre 1911 », dans *AGOLM* - Ġazīr.

[20] Il s'agit de Antoine Ḥarfoūš, premier assistant, Antoine Al-laḥifdanī, troisième assistant, Joseph Raffoūl, ex. Supérieur général, Ignace Tannoūrī, maître des novices, Paul 'Abboūd Al-Ġostāwī, P. Benoît Abī Sleymān Btadīnī, Gabriel 'Daymī Al-Ġazīrī, Joseph Al-Ḥaṣroūnī, et Ni'matullāh Abī Naṣr.

[21] Cf. *AGOLM* - Ġazīr, Secrétariat Généralat, Reg. II, 233.

[22] Cf. *Ibid.*, 226 ; cf. aussi, *Risāla ilā 'oumoūm al-rabāniyyāt al-ṯalāṯ al-māroūniyyah, al-baladiyyah, al-ḥalabiyyah, wal-anṭoūnīyyah,* Lettre datée le 24 mai 1910, 42-45.

[23] Cf. E. AZZI, « Les Règles et Constitutions de l'OLM », 35-40.

Ensuite, après le Code Pio-Bénédictin de 1917[24] et après les instructions que le Saint-Siège adressa aux Instituts religieux, en 1921, afin qu'ils réforment leurs Constitutions selon les normes du Code et autant que possible en employant les paroles même du Code, les trois Ordres maronites[25] entreprirent de nouveau la révision de leurs *R&C* à la lumière de cette nouvelle législation de l'Église[26].

Selon le P. Basile, le droit commun des religieux comportait des lacunes, malgré toute sa valeur, car la législation était devenue trop détaillée et trop méticuleuse ce qui empêcha les Instituts de développer leur caractère propre et leur charisme particulier. Elle est aussi rédigée avec un esprit juridique dur et aride qui posait beaucoup de difficultés dans l'application

[24] En 1904, le Pape Pie X, par son *Motu Proprio Arduum Sane Munus*, ordonnait la rédaction d'un nouveau Code de Droit Canonique. Le jour de Pentecôte de 1917, le Pape Benoît XV, avec la Constitution Apostolique *Providentissima Mater Ecclesia*, promulgua le nouveau *Codex Iuris Canonici*. Cet événement était d'une grande importance pour toute l'Église et pour tous les Ordres religieux qui avaient leur place dans la deuxième partie du second livre de ce Code de droit commun de l'Église. Cette partie couvre 195 canons (487-681), répartis en neuf titres (IX-XVIII) qui traitent de plusieurs questions de la vie consacrée : 1- L'érection et la suppression des Instituts, des provinces et des maisons religieuses, 2- Le gouvernement des Instituts, 3- L'admission dans les Instituts religieux, 4- Les études dans les Instituts religieux, 5- Les obligations et les privilèges des Instituts et de leurs membres, 6- Le passage d'un Institut à un autre, 7- La sortie de l'Institut, 8- Le renvoi des religieux, 9- Les sociétés d'hommes et de femmes qui, sans vœux religieux, vivent en commun. Cf. *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus,* Romae (Typis Polyglottis Vaticanis) 1917 ; cf. aussi *The 1917 or Pio-Benedictine Code of Canon Law*, in english translation with extensive Scholarly Apparatus, foreword by J. J. MYERS, curator E. N. PETERS, S. Francisco (Ignatius Press), 2001, *passim* ; B. BASILE, *Le Nouveau Droit des Moines et des Religieux, commentaire aux deux Codes Oriental et Occidental,* Liban (Kaslik) 1993, 11-14, et *passim*.

[25] À savoir l'Ordre Libanais Maronite, l'Ordre Mariamite et l'Ordre Maronite Antonin.

[26] Cf. *Les Constitutions des Moines Maronites de l'Ordre Libanais,* Romae (Imprimerie Polyglotte Vaticanae) 1938.

de ses prescriptions minutieuses et provoquait beaucoup de demandes de dispense de la part des supérieurs[27].

Nous ne possédons pas d'informations sur les travaux du comité avant 1929, année où fut élue, au Chapitre général, le 27 octobre[28], une commission ayant pour but d'étudier et de modifier les *R&C* selon les données de l'époque et qui termina ses travaux le 12 mars 1931.

La structure de cette nouvelle version des *R&C* de 1929 fut semblable à celle de 1732, c'est-à-dire elle est divisée en parties, dont la première est considérée comme la Règle, tandis que les autres forment les Constitutions. Le comité changea quelques normes selon les conditions, les instructions et les enseignements du temps et ajouta les normes et les décisions qui avaient été objet de discussions dans divers Chapitres généraux. Il n'est pas sans intérêt de noter que le nouveau texte conserva aussi les chapitres touchant les ermites (II partie, C. XVI) et les moniales (II partie, C. XVII). Ces Règles et Constitutions restèrent un manuscrit dans les archives et nous ignorons la cause de leur abandon.

En outre, il n'est pas sans intérêt de signaler que le Supérieur général Martin Tarabay envoya une lettre, le 8 décembre 1931, au Cardinal Sincero, Préfet de la Sacrée Congrégation[29] pour les Églises Orientales[30], pour

[27] Cf. B. BASILE, *Le Nouveau Droit des moines et des religieux*, 13.

[28] Voici les membres de cette commission : le Supérieur général Martin Ṭarabay, Ignace At-Tannoūrī, ex-Supérieur général, Antoine ʻĀreğ Al-Ġoūstāwī, premier assistant, Antoine Mğallī Al-Sir'alī, troisième assistant, Pierre Sarah Al-Batroūnī, Supérieur du monastère Saints-Cyprien-et-Justine - Kfīfān, et Antoine Ḥarfoūš Al-Bkāsīnī, ex-assistant. Cf. *Règles et Constitutions de l'OLM* 1929, intro. Le texte se trouve en *Manuscrit,* conservé chez P. Elie Azzi, qui l'a trouvé, autour de 1987, dans la bibliothèque de l'Abbé Basile Ġānem. Il s'agit, en effet, d'un cahier de 76 feuilles sans pagination. Nous tenons à remercier bien cordialement le père Azzī de nous avoir transmis le texte.

[29] Il faut ici rappeler que, pour bien diriger les causes des Orientaux, le Pape Pie IX (1846-1878) avait promulgué un décret concernant la division de la Sacrée Congrégation pour la

l'informer que l'Ordre était proche du deuxième centenaire de l'approbation de ses *R&C* (31 mars 1732), et qu'il souhaitait que l'Ordre commémore ce bicentenaire. Ensuite, au cours de la messe du 31 mars 1932, les moines manifestèrent leur attachement aux Règles et Constitutions et, en même temps, leur attachement au Saint-Siège. D'un côté, une Lettre générale fut publiée par le Généralat de l'OLM, adressée à tous ses fils, le 12 mars 1932[31], soulignant quatre points essentiels : la valeur des Règles et Constitutions dans une communauté monastique ; l'importance de l'approbation de ces Règles et Constitutions ; les difficultés dans la démarche vers cette approbation et l'importance, à ce point de vue, de l'occasion du centenaire.

Après la célébration du deuxième centenaire de l'approbation des *R&C,* le patriarche ʿArīda adressa, le 16 juin 1932, une lettre de réforme monastique aux trois Ordres[32],

Après quoi, une nouvelle version des *R&C*, commune aux trois Ordres, fut révisée et approuvée par le Saint-Siège et ensuite publiée en 1938.

Le texte final de ces nouvelles Constitutions fut construit à partir de normes prises des anciennes *R&C* de 1732, en tenant compte des besoins

---

Propagation de la Foi en deux sections, une section consacrée aux Latins et l'autre aux Églises Orientales. Pourtant, le premier mai 1918, le Pape fonda la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales en la séparant de la Sacrée Congrégation pour la propagation de la foi.

[30] Cf. *AGOLM* - Ġazīr, Secrétariat Généralat, Reg. VI, 16.

[31] Cf. *Lettre générale du Généralat de l'OLM à tous ses moines, à l'occasion du deuxième centenaire de l'approbation de ses Règles et Constitutions 1732,* Liban, Monastère Notre-Dame-de-Secours - Jbeil, 1932.

[32] Cf. A. ʿARIDA, *Lettre pour la réforme monastique des trois Ordres,* de Bkerké 16 juin 1932, Jounieh (Apôtres) 1932, 12 ps.

présents et des précisions apportées par l'étude approfondie du droit canonique oriental (1933)[33] et des canons du Code de 1917[34].

Au début de ces *R&C*, il y a une description de la nature et du caractère des trois Ordres monastiques maronites, qui ont pour mission de prier, de travailler la terre, de répandre l'enseignement civil et religieux et de propager la foi[35] :

« De temps immémorial la vie monastique a été florissante en Orient ; cette vie monastique, telle qu'elle fut pratiquée par les saints moines, et spécialement par Saint Antoine Abbé, a pour but la sanctification

[33] Désireux de donner aux Églises Orientales un recueil méthodique de leurs lois, semblable au *Codex Juris Canonici* promulgé par Benoît XV (1914-1922) pour les latins, Pie XI (1922-1939) avait, en l'année 1929, institué une commission d'études préparatoires à cette codification. Elle était présidée par le Cardinal Pietro Gasparri et composée des Cardinaux Cerretti, Ehrle et Sincero, et par un groupe assez nombreux de prêtres érudits dans la science juridique et appartenant aux divers rites orientaux. Quand cette Commission a terminé sa tâche, plusieurs volumes de sources historico-juridiques ont été publiés par ses soins, contenant les principales collections de lois des églises Arménienne, Éthiopienne, Chaldéenne, Copte, Maronite, Melkite, Roumaine, Ruthène et Syrienne. La Commission a aussi rédigé des schémas des codes projetés et a recueilli sur chacun d'eux les remarques et les avis des patriarches et des évêques intéressés. Ensuite, une nouvelle Commission se consacra à la rédaction définitive du Code en 1935, suite au décret du Pape. Cette commission fut composée du Cardinal Sincero, secrétaire de la Congrégation Orientale, président, des Cardinaux Pacelli, Secrétaire d'État, Serafini, Préfet de la Congrégation du Concile et Fumasoni Biondi, Préfet de la Propagande. Des consulteurs-rédacteurs, appartenant aux divers rites orientaux furent adjoints aux Cardinaux et eurent pour tâche de rendre la rédaction du texte aussi conforme que possible aux modes de penser et de parler en usage dans chacune des Églises intéressées. Parmi les consulteurs, il y eut Mgr Dib, le P. Romuald Souarn, et le P. Cyrille Korolevskij. Cf. « Lettre à son excellence Mgr P. Laval, Président du conseil, ministre des affaires étrangères », dans *Archives, Direction Politique, LEVANT*, n° 276, datée du 4 septembre 1935, Rome.

[34] Cf. *Les Constitutions des Moines Libanais Maronites de l'Ordre Libanais,* Romae (Imprimerie Poluglotte Vaticanae) 1938, Art. 1-2.

[35] Cf. « Rapport présenté à S.S. Pie XII la veille de l'audience privée accordée au Rd. P. Abbé Basile Ġānem, Général Baladite, daté du 18 juin 1939 », dans *AGOLM* - Ġazīr, Reg. V, 32-35.

personnelle par la pratique des conseils évangéliques et des vertus, par la prière et la pénitence, et aussi par l'exacte observation des Constitutions[36] ».

À la suite de la définition de la nature et du caractère des trois Ordres monastiques maronites, les *R&C* sont ordonnées en trois sections : dans la première section il s'agit de l'incorporation à l'état monastique et de la vie religieuse ; dans la deuxième section, du gouvernement de l'Ordre, tandis que la dernière section traite des charges dans l'Ordre.

La nouveauté de ces Constitutions fut le chapitre concernant la « visite apostolique » qui définit le droit du visiteur[37]. Le rôle et le devoir du visiteur est de se rendre compte de l'état de l'Ordre du point de vue de la régularité et de l'administration spirituelle et temporelle, de constater comment les supérieurs et les moines observent les saints canons, les décrets apostoliques et les présentes Constitutions, de présider les délibérations capitulaires et les élections aux charges de l'Ordre, et enfin, de procurer le meilleur bien de l'Ordre et de promouvoir la ferveur de ses membres[38].

En outre, les nouvelles Constitutions concentrent l'attention sur la vie communautaire et l'égalité entre les moines.

Les rédacteurs approfondirent, aussi, moyennant la pratique et la réflexion, la conscience de l'identité propre, en se basant sur la spiritualité de Saint Antoine, car les moines libanais furent considérés, comme on l'a vu précédemment, comme moines de Saint Antoine[39]. Ensuite, ils mirent la tradition dans son contexte contemporain, en réponse à la demande du

[36] *RCOLM* 1938, Art. 1.
[37] Cf. *Ibid.*, Art. 157-161.
[38] Cf. *Ibid.*, Art. 159.
[39] Voir *supra*, 136-140.

Saint-Siège. Enfin, ces *R&C* substituèrent celles de 1732, autrement dit la « Règle rouge » substitua la « Règle noire ».

La nouvelle version de la législation maronite omet toutefois les chapitres suivants : les ermites, les missions apostoliques et les moniales libanaises maronites[40].

1.3. Le Motu Proprio *Postquam Apostolicis Litteris* (1952)

Il faut, ici, rappeler un évènement qui marqua l'histoire de l'Ordre dans les années qui suivirent la publication des *RCOLM* 1938 :

Le 9 février 1952, le pape Pie XII publia le *Motu Proprio Postquam Apostolicis Litteris*[41], par lequel on imposait aux Ordres religieux appartenant aux Églises Orientales une classification en plusieurs catégories, dont celle d'Ordre monastique. Pour chaque catégorie, des critères étaient établis auxquels chaque Ordre qui voulait être classé dans une catégorie donnée devait correspondre.

Nous examinerons d'une façon plus approfondie le contenu de *PA*, qui a trait au problème, fondamental pour nous, du caractère monastique de l'OLM[42] mais pour le moment nous nous contentons de noter que l'OLM fut obligé de renoncer à sa nature monastique, à cause des critères énoncés par *PA* pour cette catégorie, ce qui eut une influence aussi sur les *R&C* rédigées après la publication de *PA* et que nous allons à présent considérer.

---

[40] La raison de la supression de ce chapitre pourrait être le canon 500, § 2 du nouveau texte (CIC 1917), intitulé « la direction des Ordres », soulignant qu'il est interdit à tout Ordre religieux masculin qui ne possède pas un privilège apostolique spécial, d'avoir une branche féminine sous son autorité. Il est interdit donc de diriger les moniales comme si elles étaient sous l'administration et la direction des moines.

[41] Cf. Le texte du *Motu Proprio* dans *AAS*, t. 24, 1952, 65-152. Nous utilisons dorénavant le sigle *PA* pour indiquer ce *Motu Proprio.*

[42] Voir *infra*, 579-591.

1.4. Les Règles et les Constitutions de 1960

Après la promulgation de *PA*, le 9 février 1952, et selon les instructions du Saint-Siège, l'Ordre Libanais Maronite entreprit de renouveler ses Règles et ses Constitutions en conformité avec le *Motu Proprio* et en réponse aux exigences de l'époque.

Le Père général Jean ʻAndarī chargea ainsi une commission pour cette étude et pour rédiger les nouvelles Constitutions. Ensuite, la Congrégation pour les Églises Orientales les examina en 1960, sous le mandat du Père général Ignace Aboū Sleymān (1956-1962). Ces Règles et Constitutions furent ainsi mises à l'essai pour une période de sept ans *ad experimentum*.

Une nouvelle révision parut indispensable à la suite des recommandations de Vatican II. L'Ordre examina, durant le mandat du Père général Boutros ʻAzzī (1968-1974), tout ce qui concerne « la rénovation de la vie religieuse ».

Les Règles et Constitutions de 1960 eurent, à peu près, la même structure que les Règles et Constitutions de 1938, mais le contenu fut parfois déplacé et plus détaillé, avec l'addition, à la fin, d'un appendice composé de deux chapitres.

Voici le plan du texte divisé en trois sections :

La première section décrit la nature et le but de l'Ordre comme Ordre clérical, à vœux solennels et de droit pontifical, exempt de la juridiction du Hiérarque du lieu[43], qui a pour but la gloire de Dieu par la sanctification personnelle de ses membres, moyennant la pratique des

[43] Cf. *COALM* 1960, 1er T, C. I, Art 1. Ce canon se réfère au *Motu Proprio PA.*

conseils évangéliques, résumés dans les trois vœux de religion, à travers l'observance intégrale des présentes Constitutions et le service du prochain exprimé dans les œuvres d'apostolat et de miséricorde spirituelle et corporelle[44]. Suivent des chapitres qui traitent des conditions d'admission en religion, du postulat et de l'école apostolique, du noviciat, des professions (temporaires et perpétuelles), des vœux, des conditions des étudiants, des frères et des moines prêtres, des obligations religieuses (habit - clôture - voyages - correspondance - office - abstinences et jeunes) et, à la fin, des maladies, des décès et des suffrages pour les défunts.

La deuxième partie présente le gouvernement de l'Ordre, l'autorité et la hiérarchie dans l'Ordre, les maisons déjà construites ou en cours d'édification, les conditions des fondations, le Chapitre général et les élections, la Congrégation générale, la visite canonique, le Conseil général, la division en provinces, le Conseil conventuel, le Chapitre conventuel, les relations avec le patriarche et les évêques, les peines, censures et tribunaux de l'Ordre, les sorties et les renvois des moines[45].

La troisième partie énumère les charges de l'Ordre : le Supérieur général, le procureur général à Rome, le secrétaire général, l'économe général et la Commission économique, le directeur général de l'éducation, le maître des novices, les supérieurs locaux, le vicaire du supérieur, l'économe local, les pères spirituels, le sacristain, le bibliothécaire, le portier, le linger et le tailleur, le cellérier et cuisinier, l'hôtelier et la réception des hôtes[46]. À

[44] Cf. *Ibid.*, 1er T, C. I, Art. 2.
[45] *Ibid.*, 2e T., Art. 162-279.
[46] *Ibid.*, 3e T., C. I-XVI, Art. 280-396.

la fin de cette section fut ajouté le chapitre touchant l'observance des Constitutions[47].

Enfin, l'appendice était divisé en deux chapitres : le premier définit les Règles des religieux employés dans le ministère et l'enseignement en dehors des couvents et le deuxième reproduit le décret de la Sacrée Congrégation pour l'Église Orientale concernant l'aliénation des biens temporels[48].

Il faut aussi rappeler qu'en parallèle avec le renouveau des Règles et des Constitutions un autre problème se posa concernant la question de l'« exemption pontificale » dont jouissait l'OLM depuis l'époque de l'approbation des premières Règles et Constitutions[49].

Autour de 1950, des rumeurs firent craindre aux moines de perdre ce privilège et, pour cette raison, le Père général Jean ʻAndarī écrivit au Cardinal Tisserant pour expliquer et défendre les droits de l'Ordre[50].

Plus tard, durant la période d'étude qui aboutit au projet de Règles et Constitutions approuvées en 1960, la Congrégation pour les Églises Orientales demanda à l'Ordre de prouver l'« exemption Pontificale » par des documents valables ; alors, le Supérieur général Ignace Aboū Sleymān écrivit une lettre à son Eminence le Cardinal Eugène Tisserant en présentant

[47] *COALM* 1960, 3e T., C. I-XVI, Art. 280-396.
[48] *Ibid*., Art. 319-339.
[49] Voir *supra*, 235-237.
[50] Cf. « Lettre à Son Eminence Rd.me le Cardinal Eugène Tisserant, datée du 32 mars 1950 », dans *AGOLM* - USEK, B. 115.

les arguments et les documents les plus authentiques qu'il avait trouvé opportun d'avancer[51].

À la suite de cet éclaircissement, l'exemption fut confirmée, comme nous l'avons rappelé dans la partie historique, dans le texte des Règles et Constitutions de 1960 et dans les Constitutions successives[52].

1.5. Une Nouvelle Révision des Règles et des Constitutions à la lumière des directives du Concile Vatican II, particulièrement des enseignements de *Perfectae Caritatis*

L'attention du Concile Vatican II pour la vie consacrée était très particulière. Le Concile met en relief la signification théologique et ecclésiologique de la vie religieuse[53].

Outre les documents *Lumen Gentium*[54], *Christus Dominus*[55], *Ad Gentes*[56], qui ont défini de différentes façons la place que les religieux

[51] « Lettre, datée du 23 février 1959 à Beyrouth », dans *AGOLM*, n° 980/14. Cf. aussi, « Lettre du P. Général Ignace Aboū-Sleymān à Son Éminence Rd.me le Cardinal A. G. CICOGNANI, Secrétaire de la SCEO, datée du 16 février 1961 à Beyrouth », dans *AGOLM* - Ġazīr, n° 1056/14.

[52] Voir *supra*, 235.

[53] Les normes canoniques qui traitent des religieux se caractérisent par des innovations sous différents aspects ; une finalité nouvelle qui vise la perfection chrétienne et cette voie de perfection va devenir un service ecclésial qui consiste à promouvoir les réalités de l'au-delà ; un autre changement consiste, aussi, dans le fait qu'une section portant sur « la vie consacrée » s'applique aux Instituts religieux et aux Instituts séculiers ; d'autre part, on trouve plusieurs autres définitions doctrinales, par exemple, la raison d'être de la vie consacrée, et plusieurs principes théologiques pour expliquer la nature des conseils évangéliques, de la vie communautaire et fraternelle, de l'autorité, etc. Ensuite, le caractère juridique et les traits propres à chacun des Instituts religieux doivent être nettement définis dans leurs Constitutions et autres normes, principalement en ce qui concerne le gouvernement interne, le service apostolique, la formation et la spiritualité. Cf. *VATICAN II*, *L'adaptation et la renovation de la vie religieuse, Décret « Perfectae caritatis »*, texte latin, et trad. française par J. M. R. TILLARD, Commentaires par plusieurs auteurs, sous la direction de J. M. R. TILLARD et Y. CONGAR, Paris (Cerf) 1967, *passim.*

doivent occuper dans l'Église, le décret d'application *Perfectae caritatis* sur « la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse », est le plus important[57]. Ce décret pose les principes de base pour la rénovation de la vie religieuse dans l'esprit du Concile et donne aussi les directives pour l'adaptation du droit propre des religieux[58] qui devait comprendre, d'une part, « le retour continuel aux sources de toute vie chrétienne ainsi qu'à l'inspiration originelle des Instituts, et, d'autre part, la correspondance de ceux-ci aux conditions nouvelles de l'existence[59] ».

Dans l'année qui suivit la publication du décret, le 6 août 1966, le *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae* donnait des directives concrètes pour mener à bien cette rénovation. Tout cela, pour arriver à une bonne révision des Constitutions de sorte que : « l'organisation de la vie, de la prière et de l'activité doit être convenablement adaptée aux conditions physiques et

---

[54] C'est le plus important document conciliaire, qui définit la figure de l'Église du Christ. Ce document consacre son sixième chapitre aux religieux. Cf. *LG*, n° 43-47.

[55] Ce deuxième document, consacré à la charge pastorale des évêques dans l'Église, consacre trois points à parler aux religieux comme coopérateurs des évêques dans les œuvres pastorales et comme leurs collaborateurs dans l'édification du Corps du Christ. Cf. *CD*, n° 33-35.

[56] Ce document illustre la dimension missionnaire de la vie religieuse en soulignant que toute la vie consacrée doit s'ouvrir à la mission, comme élément essentiel du témoignage ecclésial. Cf. *AG*, n° 18, 40.

[57] Cf. pour ce sujet, *VATICAN II*, *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse, Décret « Perfectae caritatis »*, texte latin, et trad. française par J. M. R. TILLARD, Commentaires par plusieurs auteurs, sous la direction de J. M. R. TILLARD et Y. CONGAR, Paris (Cerf) 1967 *passim* ; cf. aussi, AA. VV., *Vita Consacrata, studi e riflessioni*, Roma (Ed. Rogate) 1996, *passim* ; S. M. ALONSO, *La Vida Consagrada*, Madrid (Istituto teológico de Vida Religiosa) 1975, *passim* ; J. GALOT, *Renouveau de la vie religieuse, le décret du Concile, présentation et commentaire*, Paris (Lethielleux) 1966, *passim* ; R. VOILLAUME, *La vie religieuse dans le monde actuel*, Canada (CRC) 1970, *passim* ; J.-B. MARAVAL, *Activités apostoliques des religieuses et revision de vie*, Paris (Fleurus) 1966, *passim*.

[58] *PC*, n° 1-25.

[59] *PC*, n° 2.

psychiques religieux, et aussi, dans la mesure où le requiert le caractère de chaque Institut, aux besoins de l'apostolat, aux exigences de la culture, aux circonstances sociales et économiques ; cela en tout lieu, mais particulièrement dans les pays de mission[60] ».

L'OLM ne pouvait pas ne pas affronter cette révision requise par l'Église, pour mettre en pleine lumière et maintenir fidèlement l'esprit des réformateurs et leurs intentions spécifiques, les saines traditions et tout ce qui constitue le patrimoine de l'Ordre[61].

1.5.1. *L'application des dispositions de Vatican II dans l'OLM*

À l'occasion de la fête de la Toussaint de 1966, le Père général Joseph Ṭarabay envoya une *lettre* à tous les moines et moniales en leur recommandant de suivre les ordres du Concile Vatican II, surtout en ce qui concerne la rénovation de la vie religieuse, en se basant sur l'Évangile et ses enseignements éternels, et en révisant toutes les expériences de nos ancêtres[62].

Le Père général souligna ainsi que la rénovation monastique est un retour conscient et parfait non seulement à l'esprit de l'Évangile mais aussi à l'esprit des réformateurs de l'Ordre et à leurs écrits. Il ajoute : « comme la Règle de 1732 et son interprétation dans « *La Lanterne Monastique* » sont explicitement influencées par la tradition, je vous demande de lire les dix-huit chapitres de la Règle et « *La Lanterne Monastique* », tous les jours, au réfectoire, car dans ces deux livres se trouve tout ce qu'il faut pour comprendre l'esprit des réformateurs et pour savoir comment réviser les Constitutions à la lumière de leurs enseignements et de leur spiritualité,

[60] *PC*, n° 3a.
[61] *PC*, n° 2b.
[62] Cf. J. TARABAY, *Lettre aux moines,* dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 3 (1966) 60.

comme l'ordonne le Concile Vatican II[63] ». Les moines commencèrent alors leur révision en partant de ces deux documents de base, considérés comme les références indispensables pour une bonne mise à jour.

Dans la suite, un Chapitre général spécial fut réuni par l'Ordre en vue de la révision des Règles et Constitutions[64], car comme *PC* le relevait, « une rénovation efficace et une juste adaptation ne peuvent s'obtenir qu'avec le concours de tous les membres de l'Institut[65] ». Le but de ce Chapitre fut de promouvoir la vitalité spirituelle et apostolique dans la vie religieuse de l'OLM par la rénovation[66] de la Règle en mettant en relief :

- les principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse
- l'esprit et les intentions spécifiques des fondateurs, les saines traditions et le patrimoine.
- la communion à la vie de l'Église et la façon de réaliser ses dispositions dans divers domaines.
- la promotion d'une formation suffisante suivant les besoins des temps et la réanimation de la formation spirituelle.

Par ailleurs, il fallait faire aussi une révision des Constitutions pour mettre à jour les normes juridiques qui définissaient le caractère, les fins et les moyens de l'Ordre, en se basant surtout sur les décrets pontificaux à savoir : *Motu Proprio PA (1952)*, *Perfectae caritatis* et le *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae,* publié le 6 août 1966.

---

[63] Cf. J. TARABAY, *Lettre aux moines,* dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 3 (1966) 63-64.
[64] Cf. « Bref Bilan du déroulement du Chapitre général spécial, 1967 », dans *AGOLM* - USEK, B. 07.
[65] *PC,* n° 4.
[66] Cf. *PC,* n° 2.

Sa Sainteté le Pape Paul VI, dans *son Motu Proprio Ecclesiae Sanctae* pour l'application du décret *Perfectae Caritatis*, donne aux moines le pouvoir de modifier certaines normes des Constitutions, à titre d'expérimentation, pourvu que soient maintenus la fin, la nature et le caractère de l'Institut[67], mais, le fait de restreindre la modification à certaines normes seulement signifie que le Chapitre général spécial auquel on a fait allusion ne jouissait pas d'une compétence illimitée[68].

Il y a eu quatre phases préparatoires dans l'OLM, qui se sont étalées entre 1967 et 1974[69] ; ensuite, des commissions théologiques, canoniques et coordinatrices furent chargées par le Père général de faire une nouvelle révision sérieuse et approfondie des éléments doctrinaux et des modalités rédactionnelles des textes. Après les études, les discussions, les critiques et les élaborations finales des sessions, il y a eu le vote des moines délégués au Chapitre général spécial.

1.5.2. *Les résultats des travaux préparatoires*

Au cours du Chapitre général spécial[70], la Commission préparatoire a aidé à prendre parfaitement conscience de l'identité évangélique de l'OLM pour le rénover et l'adapter selon les directives du Concile Vatican II, en soulignant la fidélité à l'Évangile, en premier lieu, ensuite la fidélité à

[67] Cf. *Motu Proprio, Eccl. Sanc. Pars* I, n° 6.

[68] Cf. « Texte présenté par le P. Abbé J. TARABAY à la Commission préparatoire du Chapitre spécial » dans *AMSAQ* - à l'USEK, sans numéro.

[69] Cf. *Renouveau des Règles et des Constitutions de l'OLM*, 01/09/1969-16/03/1974, Kaslik (USEK) 1988, 18-28 ; cf. aussi E. KHALIFE, « Règles et Constitutions de l'OLM 1974 », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 66 (2001) 54-55.

[70] Ce Chapitre fut appelé « spécial » suite à la demande du Pape Paul VI dans le *Motu Proprio Eccl. Sanc.* : « Pour promouvoir la rénovation adéquate dans chaque Institut, un Chapitre spécial général, ordinaire ou extraordinaire, sera réuni pour une durée de deux ou au maximum de trois ans. Ce Chapitre peut être divisé en deux périodes distinctes, séparées par un intervalle qui ne dépassera pas, en général, un an, si le Chapitre même a ainsi décidé au vote secret ». Cf. *Motu Proprio Eccl.Sanc.* Pars. I, n° 3.

l'histoire de l'Ordre, et, enfin, la fidélité aux traditions et aux exigences du monde moderne[71].

Reprenons les résultats de cette révision critique et profonde :

En premier lieu, la fidélité à l'esprit et aux intentions spécifiques des fondateurs fut un point majeur dans l'OLM. Les moines défendaient toujours l'esprit monastique que Qara'alī et ses compagnons, les réformateurs, voulaient donner à l'Ordre. En effet, les moines n'avaient jamais voulu suivre les propositions de Gabriel Ḥawa, qui avait l'idée d'une nouvelle fondation à l'exemple d'un Ordre occidental moderne[72] ; par contre, ils avaient affirmé constamment leur fidélité à leur engagement monastique, en réformant quelques éléments de la vie monastique traditionnelle de l'Église maronite, mais en gardant l'esprit ascétique et mystique[73].

En second lieu, concernant la fidélité à l'Église et aux besoins de l'époque, effectivement, l'OLM est un Ordre qui n'est pas considéré dans l'Église, mais de l'Église même, selon l'histoire des maronites et selon la ligne de sa propre vocation monastique. La relation du monachisme avec l'Église a une tradition très forte : la *vie d'Antoine* a été l'œuvre d'un évêque, Athanase et, à son tour, *l'Asceticon* de Saint Basile émane d'un membre de la hiérarchie ; Qara'alī lui-même est devenu moine-évêque

[71] Cf. J. TARABAY, « Circulaire de Pentecôte », le 14 mai 1967, dans *Renouveau des Règles et des Constitutions de l'OLM*, 01/09/1969-16/03/1974, 17-28 ; cf. aussi dans le même livre J. TARABAY, « Appel Général » le 22/04/1968, 29-43.
[72] Voir *supra*, 142-143.
[73] Cf. P. AZZI, « *Discours d'ouverture de la Première session* du projet de renouveau des Constitutions », dans *Renouveau des Règles et des Constitutions de l'OLM*, 01/09/1969-16/03/1974, 100-101 ; cf. aussi A. CHAHINE, « La fidélité à la tradition et au travail dans l'Ordre », dans *Ibid*., 338-340.

(1716)[74] ; donc, en plusieurs occasions le monachisme apparaît dans un cadre ecclésial et ne peut être détaché de ce cadre car, de par sa nature, il est communautaire et membre de ce corps qu'est l'Église. L'OLM a toujours été à l'écoute de l'Église et attentif à ses besoins, en essayant d'adhérer et de s'agréger d'une manière consciente et convenable à la hiérarchie, sans rien perdre de la vie intérieure[75].

L'insertion des moines de l'OLM dans l'Église se concrétise par l'harmonisation de leur vie et de leurs activités avec les directives de la hiérarchie de l'Église maronite.

Une des tâches confiée au Chapitre spécial fut d'étudier sérieusement la mission de l'Ordre à servir l'Église locale dans différents domaines, mentionnés par le Concile : biblique, liturgique, dogmatique, pastoral, œcuménique, missionnaire et social.

Pour conclure, nous constatons que le retour aux sources de l'OLM signifie son retour aux traditions monastiques les plus pures, telles qu'elles furent vécues par les anciens moines maronites et surtout par les réformateurs de l'Ordre, en rénovant leurs normes suivant les exigences des temps modernes et de l'Église, avec un esprit d'adaptation qui doit guider les moines dans l'éducation et la formation des fidèles.

---

[74] Plusieurs moines de l'OLM sont devenus évêques dans l'Église maronite, à titre d'exemple, et outre les réformateurs Qara'alī, évêque de Beyrouth (1716), Gabriel Ḥawā, évêque de Chypre en 1723, et Gabriel Farḥāt, évêque d'Alep en 1725, nous avons Tobie Al-Ḥāzen, évêque de Naplouse (1733) qui fut élu, ensuite, Patriarche (1756), et des autres encore. Cf. L. SAMAHA, *Lumières Monastiques*, « *Les moines qui furent évêques depuis la fondation de l'Ordre jusqu'à 1770 »,* vol. I, 197, 200-201 ; dernièrement, fut élu Georges Saad Abī Yoūness, évêque de Venezuela et Mexique (2003).

[75] Cf. P. AZZI, « *Discours d'ouverture de la Première session* du projet de renouveau des Constitutions », dans *Renouveau des Règles et des Constitutions de l'OLM*, 01/09/1969-16/03/1974, 96-97.

1.6. Les Règles et les Constitutions de 1974[76]

À la lumière du Concile Vatican II et du *Motu Proprio Eccl. Sanct.* promulgué par le Pape Paul VI, et suite aux diverses instructions du Saint-Siège concernant le renouveau de la vie religieuse, l'OLM révisa donc ses Constitutions, pour la quatrième fois durant le XX^e^ siècle, selon les directives susmentionnées, à travers des Chapitres généraux spéciaux qui se sont réunis dans ce but, entre 1967 et 1974, au cours du mandat du Supérieur général Pierre ʻAzzī. Une définition, au début des nouvelles Règles, précisait les trois points majeurs, à savoir : la fin, la nature et le caractère de l'Ordre.

« L'Ordre Libanais Maronite est une religion cléricale, à vœux solennels et de droit pontifical. Il jouit de l'exemption papale conformément aux saints canons ».

La spiritualité et le grand travail de cette œuvre de réforme se manifestent à travers les lettres des Supérieurs généraux, l'Abbé Joseph Tarabay et l'Abbé Pierre ʻAzzī, à travers les vingt-trois premiers cahiers de *Awrāq Ruhbāniyyah* et aussi à travers les interventions des pères au Chapitre général spécial concernant plusieurs thèmes monastiques proposés durant les sessions spéciales. Citons aussi, d'une manière spéciale, l'œuvre de Joseph ʻAzzī qui a publié les travaux et les textes de ce Chapitre en un

[76] Cf. Les Règles et les Constitutions de l'OLM 1974 ; cf. aussi, J. TARABAY, « Les nouvelles Règles et Constitutions de 1974, Explications spirituelles et juridiques », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 8 (1977) 5-189.

seul volume, intitulé « Le renouveau des Règles et des Constitutions de l'OLM (01/09/1969-16/03/1974)[77] ».

Un autre aspect à noter dans ces Constitutions est leur structure qui diffère des versions précédentes des Règles et des Constitutions, puisqu'il y a eu, cette fois-ci, une distinction entre la Règle et les Constitutions en les présentant en deux livres ; autrement dit, dans les Règles antérieures, on a remarqué que la première partie fut reconnue comme la Règle, dans laquelle se retrouvent les thèmes des dix-huit chapitres de la *ROLM* 1732, et que les parties successives furent considérées comme les Constitutions. Mais, dans cette nouvelle version de 1974, les Règles et les Constitutions sont tout à fait séparées, de sorte que le livre de la Règle vise à expliquer le sens de la vie monastique et son rôle dans l'Église et l'Ordre ; il s'agit plutôt de la partie théorique et traite des assises de cette vie en développant beaucoup plus la spiritualité et la vie de vertu. Le texte de la Règle ne peut être facilement modifié, puisqu'il contient tous les enseignements des Pères touchant les pratiques ascétiques dans le but de la perfection[78], tandis que le livre des Constitutions traite des choses pratiques et il peut être soumis au changement selon les conditions des époques[79]. Il faut aussi noter que nous ne pouvons plus distinguer les dix-huit chapitres originaires dans une seule partie car ils se trouvent dans les deux livres, mais chacun les traite dans une persprective différente. En effet, la table des matières est semblable dans les

[77] *Renouveau des Règles et des Constitutions de l'OLM, 01/09/1969-16/03/1974*, Kaslik (USEK) 1988.
[78] En effet, la Règle rédigée en 1974, tout en modifiant le texte, garda pour l'essentiel les thèmes de la Règle originaire de 1732.
[79] Cf. E. KHALIFE, « Les Règles et les Constitutions de 1974 », 58.

deux livres, mais c'est le contenu qui diffère. Voilà une présentation thématique de ces deux œuvres :

Tout d'abord, les Règles sont divisées en cinq sections :

La première section, intitulée « la vie monastique », se divise en trois chapitres dans lesquels on traite de l'identité et du but de la vie monastique en général, puis dans l'Église et, ensuite, dans l'OLM, tout en soulignant l'« exemption pontificale de l'Ordre ».

La seconde section, concernant « la vie monastique », est répartie en cinq chapitres traitant les thèmes suivants : la vie commune, les vœux monastiques, la prière, le travail et l'apostolat ou la mission.

La troisième est la section qui traite de la formation monastique ; elle est divisée en cinq chapitres : l'école apostolique, le noviciat, la profession religieuse, les études et la réception des saints Ordres.

La quatrième partie concernant le gouvernement de l'Ordre est présentée ici en deux sections. La première section est divisée en trois chapitres traitant l'administration générale (Supérieur général, Chapitre général et organisation financière et économique de l'Ordre). La deuxième section traite de l'administration locale.

Enfin, la dernière section est consacrée aux peines, aux censures et aux tribunaux de l'Ordre.

Les Constitutions, de leur côté, sont réparties en six sections divisées en plusieurs chapitres :

La première section est composée d'un seul article qui définit l'identité de l'OLM d'une façon très brève, puisque cette question est bien exposée dans le livre de la Règle.

La deuxième section, divisée en cinq chapitres, est celle qui présente la vie monastique en tant que vie communautaire, vie de vœux et promesse, vie de prière, de travail et d'apostolat ; elle est parallèle à la deuxième partie de la Règle.

Le plan de la troisième section « de la formation monastique » est divisé aussi en cinq chapitres comme la Règle : l'école apostolique, le noviciat, la profession religieuse, les études et la réception des saints Ordres.

La quatrième section est la plus développée dans les Constitutions. Elle présente le gouvernement de l'Ordre, en le divisant en deux parties. La première partie, divisée en six chapitres, est consacrée à l'administration générale, et à l'autorité et à la hiérarchie de l'Ordre : le Chapitre général, le Conseil général (le Père général, les assistants et le secrétaire général), l'organisation financière et économique, la direction générale des établissements, le procureur général à Rome et le maître des novices. Tandis que la deuxième partie est consacrée à l'administration locale et divisée en six chapitres : le Chapitre conventuel, le supérieur, le vicaire du supérieur, l'économe local, le directeur de l'école et la visite canonique.

La cinquième section expose la relation de l'Ordre avec le patriarche et les évêques et les normes pour l'érection des monastères.

Enfin, la sixième section s'occupe des peines, censures et tribunaux de l'Ordre ; elle est semblable à la cinquième partie de la Règle, de même que toutes les autres sections, hormis la cinquième.

Ces *R&C* furent mises *ad experimentum* pour une durée de sept ans. Pourtant, dans le rapport sexennal de fin de mandat, commencé le 10 août 1974, le Supérieur général Charbel Qassīs et son Conseil demandent au

Cardinal Paul Philippe, Préfet de la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales, une prorogation du délai *ad experimentum*, qui permettra à l'Ordre de faire une mise à jour sérieuse et définitive des nouvelles Constitutions et cela pour les deux raisons suivantes[80] :

1- La difficulté d'application intégrale et authentique des nouvelles exigences communautaires et administratives à cause de l'état d'insécurité dans lequel les moines continuaient à vivre à cause des problèmes politiques de leur pays, et des exigences, en marge de leur vie religieuse, imposées par la situation cruciale du peuple.
2- La nécessité d'une étude plus approfondie de la structure, du fonctionnement et des compétences du Chapitre administratif. En effet, dans sa structure actuelle et avec les compétences qui lui ont été conférées, ce Chapitre administratif semble empiéter sur le Chapitre général et semble entraver la marche administrative de la curie généralice.

Il n'est pas sans intérêt de signaler qu'à peine ces Constitutions furent-elles achevées et mises en pratique, la guerre civile libanaise éclata entre 1975 et 1990[81], et on n'a pas pu consacrer une très grande attention à leur expérimentation car les moines se sont mis au service du peuple afin de surmonter le désespoir, en témoignant devant lui de l'espérance évangélique.

[80] Cf. « Lettre à son Eminence Rd.me le Cardinal Paul Philippe, Préfet de la SCEO, datée du 16 avril 1980 à Beyrouth », dans *AGOLM* - USEK, B. 115, n° 2420/14.
[81] Cf. C. MAYEUR-JAOUEN, « Le destin des Chrétiens d'Orient à la fin du XX^e siècle, La guerre du Liban », dans *Histoire du Christianisme*, vol. XIII, Paris (Desclée) 2000, 485-487.

Les commissaires achevèrent leurs travaux en 1974. Les mandats ultérieurs déployèrent de grands efforts pour les amender. Voici les résultats des Constitutions de 1974 :

Les Règles et les Constitutions furent étudiées et appliquées à la lumière de la rénovation de Vatican II, en précisant le caractère et la fonction propre de l'Ordre, qui débutent par trois repères principaux[82] : 1- le retour continu à la source de toute vie chrétienne : suivre le Christ selon l'enseignement de l'Évangile[83]. 2- Les moines doivent chercher avant tout Dieu seul, dans la prière et la contemplation, et, en toutes circonstances, s'appliquer à se tenir dans la vie cachée en Dieu avec le Christ[84]. 3- Il faut maintenir fidèlement l'esprit des réformateurs et leurs intentions spécifiques, les saines traditions et tout ce qui constitue le patrimoine de l'Ordre[85] ayant pour but la gloire de Dieu et la sanctification à travers le service de l'Église et du prochain, selon les circonstances et les conditions nouvelles d'existence[86].

Il est à noter que l'Ordre promut chez les moines une information suffisante sur la condition humaine à leur époque et les besoins de l'Église afin qu'ils puissent porter aux hommes un secours plus efficace[87].

---

[82] Cf. P. AZZI, « Discours d'ouverture de la Première session du projet de renouveau des Constitutions », dans *Renouveau des Règles et des Constitutions de l'OLM*, 01/09/1969-16/03/1974, 100-101.

[83] Cf. « *Perfectae Caritatis, PC*, sur la vie consacrée », n° 2ª ; J. TARABAY, *Explication spirituelle et canonique des Règles et Constitutions de l'OLM 1974, Awrāq Ruhbāniyyah,* n° 8, Liban (USEK) 1977, 11-15.

[84] Col 3, 3 ; cf. aussi *PC*, n° 6.

[85] Cf. *PC*, n° 2ᵇ ; cf. aussi P. AZZI, « Discours d'ouverture de la Première session du projet de renouveau des Constitutions », 100-101.

[86] Cf. *PC*, n° 2 ; cf. aussi P. AZZI, *Ibid.*, 101.

[87] Cf. *PC*, n° 2ᵈ ; cf. aussi Le discours du Cardinal Antoniutti, Préfet de la SCEO concernant le renouveau de la vie religieuse selon le décret conciliaire de *PC*, cité par le P. Général J. TARABAY dans son discours « *Nida' 'ām* » le 22/04/1968, dans *Renouveau des Règles et*

L'Ordre prit en considération, d'une manière spécifique, la rénovation de la prière, de la formation, de la vie communautaire et de l'activité :

Attachés à la tradition et toujours convaincus de l'esprit et de la vie monastique, les moines sauvegardèrent l'Office choral des heures[88] et les observances monastiques, en harmonisant leur genre de vie avec les exigences de l'apostolat qui leur convient, de façon à conserver fidèlement leur forme de vie et en faisant des monastères de l'OLM des « centres vivants de l'édification du peuple chrétien[89] ».

Le renouveau de l'Office quotidien, débuté par le Supérieur général Pierre ʻAzzī et porté à la connaissance du patriarche, a été mené à sa fin et parachevé, avec le cycle du temps et le cycle des saints et imprimé par l'USEK. Ce renouveau va contribuer à la réanimation de prières communautaires dans les paroisses et pas uniquement dans les monastères[90].

La rénovation de l'Ordre dépend surtout de la formation de ses membres. Il faut poursuivre la formation spirituelle, apostolique, doctrinale et technique des candidats, en prévoyant même l'obtention de diplômes appropriés[91].

Le souci majeur de l'Ordre fut celui d'assurer à la jeunesse le cadre religieux et éducatif nécessaire, adéquat et qualifié.

---

des Constitutions de l'OLM, 01/09/1969-16/03/1974, 29-43 ; cf. aussi P. AZZI, « *Discours d'ouverture de la Première session* du projet de renouveau des Constitutions », 101.

[88] Cf. J. TARABAY, *Explication spirituelle et canonique des Règles et des Constitutions de l'OLM 1974*, 51.

[89] Cf. *PC*, n° 9.

[90] Cf. « Lettre à son Eminence Révérendissime le Cardinal Paul Philippe, Préfet de la SCEO, datée du 16 avril 1980 à Beyrouth », dans *AGOLM* - USEK, B. 115, n° 2420/14.

[91] *PC*, n° 18.

Une restauration fut parachevée au monastère Notre-Dame-de-la-victoire - Ġostā afin que ce monastère devienne une résidence pour les frères des classes secondaires qui suivaient leurs études au scolasticat qui se trouvait à Kaslīk. D'autre part, le Conseil général a transféré la maison de noviciat du monastère Notre-Dame-de-Secours - Ǧbeil au monastère Saints-Cyprien-et-Justine - Kfīfān, afin que les novices vivent à l'ombre de Saint Ni'matullāh Al-Hardīnī et du vénérable Estéphan Ne'mé. Une autre restauration eut lieu à Kaslik en aménageant un bâtiment indépendant pour le bien spirituel et éducatif des moines[92], pour leur assurer l'enseignement théologique.

Tout au long de leur existence, les moines devront ainsi chercher à parfaire soigneusement cette formation spirituelle, doctrinale et technique, surtout si les supérieurs leur en procurent l'occasion, les moyens et le temps nécessaires, suivant les recommandations de *Perfectae Caritatis*[93].

En ce qui concerne les activités, elles étaient réparties en divers domaines : pastoral, spirituel, culturel, social et national, et ne faisaient que progresser et développer les directives de Vatican II[94].

Par ailleurs, les communautés de l'Ordre étaient toutes invitées à réfléchir et à prier dans des réunions périodiques et dans des retraites annuelles, pour l'application des directives de Vatican II dans la vie communautaire et quotidienne : la vie commune à l'intérieur du monastère qui doit préserver la prière et la communion dans un même esprit[95], puis la

[92] Cf. « Lettre à son Eminence Révérendissime le Cardinal Paul Philippe, Préfet de la SCEO, datée du 16 avril 1980 à Beyrouth », dans *AGOLM* - USEK, B. 115, n° 2420/14.
[93] *PC*, n° 18.
[94] Cf. *Ibid.*, *Lettre*, n° 2420/14.
[95] *PC*, n° 15.

Règle à observer, le partage fraternel qui doit être assuré dans les différents domaines de la vie, l'animation liturgique selon la nouvelle forme réalisée, etc.[96]

L'Ordre a donc su répondre aux normes de la rénovation, concernant la vocation et la mission à l'époque actuelle, sans manquer de réaffirmer le sens et l'importance des vœux évangéliques : l'obéissance qui doit être responsable et active ; la pauvreté qui doit être réelle, que ce soit la pauvreté communautaire ou individuelle ; la chasteté, envisagée d'une façon plus moderne et la charité envers Dieu et le prochain.

1.7. Les Règles et Constitutions de 1992 et de 1997 et la révision à la lumière de *CCEO*

En 1990 fut publié un nouveau Code de droit canon pour les Églises Orientales, incluant la règlementation de la vie monastique et des autres formes de vie religieuse et de vie consacrée. Ce Code porte la marque des orientations données par Vatican II dans le décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse, *Perfectae Caritatis.* Ce document conciliaire a ouvert de nouvelles perspectives par rapport au *PA*[97].

En 1992, à la suite des travaux de divers Chapitres généraux spéciaux, l'OLM présenta des « Statuts[98] » mais ces derniers restèrent dans

[96] Cf. « Lettre à Son Eminence Révérendissime le Cardinal Wladyslaw Rubin, Préfet de la SCO datée du 9/11/1983 à Beyrouth », dans *AGOLM* - USEK, B. 115, n° 3620/14.

[97] Cf. B. BASILE, *Le nouveau droit des moines et des religieux*, 22-25 ; cf. aussi R. METZ, *Le nouveau droit des Églises Orientales Catholiques*, Paris (Cerf) 1977, C.V- « La Règlementation de la vie monastique et des autres formes de vie religieuse et de vie consacrée », 149-177 ; D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Bologna (EDB) 2006, *passim*.

[98] Nous avons trouvé dans les Archives de l'Ordre, le mot « Statut » pour indiquer cet ensemble de Règles qui nous ont paru identiques aux Règles et Constitutions en usage

les archives de l'Ordre car les autorités compétentes demandèrent à l'Ordre de les réviser pour qu'ils soient à la hauteur du renouvellement religieux de l'Ordre et en conformité avec les dispositions du *CCEO* et celles du droit particulier de l'Église maronite[99].

Étant donné que les « Statuts » de 1992 restèrent dans les archives de l'Ordre, il faut préciser que, durant toute cette période, l'Ordre suivait les Règles et les Constitutions de 1974 ; bien que ces dernières aient été, à l'origine, *ad experimentum* pour une période de sept ans, en réalité, elles restèrent en expérimentation plus de vingt ans[100].

Après que la situation se fut calmée, un Chapitre général se réunit, pour la révision et la modification des Statuts, durant trois sessions, étalées entre 1993 et 1994, au cours desquelles les moines ont pu penser et discuter les Constitutions dans une atmosphère de dialogue, pour ensuite voter. En conclusion de la troisième session, un comité canonique *ad hoc* fut chargé de réviser les constitutions et d'y intégrer les propositions du Chapitre.

Ce comité a fait des réunions intensives en vue de conformer les Règles et Constitutions de l'Ordre aux données du *CCEO* et du droit

---

précédemment dans l'Ordre. Le mot « Statut », en latin *Statutum,* a eu des significations diverses. Il a, tout d'abord, le sens général de loi ; il est donné aux règlements édictés par les groupements qui jouissent de l'autonomie et qui, sans posséder proprement le pouvoir législatif, ont cependant la faculté de réglementer les affaires intérieures du groupement. Les statuts constituent des sources du droit particulier. Chez les Religieux, on distingue souvent entre les Constitutions, soumises à l'approbation du Saint-Siège, qui forment la base de leur législation propre, et les « Statut » des Chapitres généraux, qui, n'étant pas soumis à l'approbation du Saint-Siège, ont une valeur moins fondamentale. Cf. *DDC,* Fascicule XLIII, t. VII, Paris (Letouzey et Ané) 1965, col. 1086-1087. Il n'est pas sans intérêt de noter que ce terme « Statuts » n'était pas usité dans les textes canoniques concernant les normes de la vie monastique de l'Ordre.

[99] Cf. « Les Constitutions et les Statuts de l'Ordre Libanais Maronite 1997 », dans *AGOLM, B. 074, Intro.,* VII-VIII.

[100] *Ibid*., *Intro.,* VIII.

particulier, en tout ce qui concerne les religieux et la vie consacrée[101], de sorte que les Règles et les Constitutions puissent répondre à l'aspiration des membres pour une vie religieuse sainte et authentique[102].

Dans le nouveau *CCEO* et conformément à la tradition orientale, le monachisme tient la première place. Cette primauté est soulignée dans le Chapitre XII du *CCEO*, intitulé *De monachis ceterisque religiosis et de sodalibus aliorum institutorum vitae consacratae* « les moines et tous les autres religieux et les membres des autres Instituts de vie consacrée ». Cet énoncé nous fait comprendre qu'il y a les moines et, à côté, les autres formes de vie religieuse et de vie consacrée[103], mais, en réalité, le Code porte en lui une nouveauté qui réside dans la place primordiale donnée à la vie monastique de sorte que celle-ci est présentée comme l'exemple type de toute vie consacrée. Les lois sur les monastères sont considérées comme des lois presque communes à toutes les formes de vie consacrée avec un éventail de variantes qui vont de celles demandées par la vie érémitique à celles demandées par un Institut séculier[104].

Le chapitre XII du *CCEO* comprend 163 canons[105] répartis sur les quatre chapitres suivants :

1- Les moines et tous les autres religieux[106].

2- Les sociétés de vie commune à l'instar des religieux[107].

---

[101] Cf. *CCEO,* Can. 410-569.
[102] Cf. « Les Constitutions et les Statuts de l'Ordre Libanais Maronite 1997 », *Intro.,* IX, 3
[103] Cf. R. METZ, *Le nouveau droit des Églises Orientales Catholiques*, 151.
[104] Cf. B. BASILE, *Le nouveau droit des moines et des religieux,* 25.
[105] *CCEO,* Can. 410-572.
[106] *Ibid.*, Can. 410-553.
[107] *Ibid.*, Can. 554-562.

3- Les Instituts séculiers[108].

4- Les autres formes de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique[109].

Le nouveau Code Oriental constitue, en effet, la norme première du droit propre que les monastères et les Instituts se donnent à travers leurs Constitutions et Statuts[110]. Sa valeur consiste dans le fait qu'il insiste sur la sauvegarde de l'esprit, des traditions propres et du charisme particulier de chaque monastère et Institut[111].

Pour conclure ce long itinéraire parmi les *R&C* du XX^e^ siècle, nous remarquons que, pour faire mûrir les fruits des enseignements transmis par l'ensemble des documents ecclésiaux du XX^e^ siècle concernant la vie monastique, les moines ont travaillé en premier lieu sur la rénovation de leur vie spirituelle, qui est à la base de toutes les autres dimensions de leur vocation et de leur discipline. Ils ont ensuite révisé leurs Règles et Constitutions en les adaptant aux critères voulus, puis ils se sont occupés des points particuliers de la vie religieuse, en rénovant l'Office divin, l'oraison mentale et toutes les autres pratique.

[108] *Ibid.*, Can. 563-569.
[109] *Ibid.*, Can. 570-572.
[110] Cf. B. BASILE, *Le nouveau droit des moines et des religieux,* 327,
[111] *Ibid.*, 327.

CHAPITRE II

LES DERNIÈRES RÈGLES ET CONSTITUTIONS-2003

Il est sans doute encore tôt pour évaluer d'une façon définitive les évènements de cette dernière période encore trop proche de nous, mais nous devons quand même présenter les dernières Règles et Constitutions, en faisant ensuite une étude comparative entre celles-ci et celles de 1732, pour comprendre si les moines continuent à vivre et penser selon l'esprit des réformateurs, par l'examen de ce qui a été conservé et de ce qui a été supprimé des dix-huit chapitres originaires.

2.1. Vers les Règles et Constitutions de l'OLM - 2003

Le texte des Constitutions de 2003 est le résultat des réflexions menées depuis 1929 jusqu'à cette date. C'est une période pendant laquelle ont participé aux travaux pour la réforme de nombreux moines, durant plusieurs chapitres, au cours de diverses phases.

Lors du Chapitre général de 2002, les capitulants décidèrent de créer une nouvelle commission qui devait avoir pour fonction de réviser les Règles et les Constitutions[1] selon les normes données par Vatican II et le *CCEO*, et d'abord en ce qui concerne les bases scripturaires et théologiques de la vie de l'OLM.

L'Ordre nomma, durant le mandat du Supérieur général Athanasios Al-Jalḫ, des membres experts en diverses matières comme théologie, histoire, monachisme, et droit pour former cette commission. Ils se remirent

[1] « Lettre adressée à Son Éminence Préfet de la *SCEO* Card. Moussa Daoud, datée du 21/09/2002 », dans *AGOLM* – Ġazīr, n° 7866/14.

courageusement au travail. Ils offrirent en 2002 un projet de plan des Constitutions qui avait pour but de définir la méthode pour aborder ce travail. La commission avait, donc, pour rôle de déterminer la « forme » du texte[2].

L'Ordre s'était déjà lancé dans un effort de renouveau spirituel et de nouvelle prise de conscience de son identité, ainsi que dans la mise en place de la nouvelle structure, en se basant sur les anciennes *R&C* et surtout sur les *R&C* 1974, tout en tenant compte des essais de 1996-1997. Par la suite, le texte fut communiqué à tous les membres du Chapitre général extraordinaire[3] qui avait le devoir de le transmettre dans toutes les communautés. Après une troisième lecture au sein même du Chapitre général et le vote article par article des *R&C,* une cérémonie de signature fut organisée à la fin du Chapitre dans la chapelle même du généralat, suite à laquelle le texte signé par tous les membres du Chapitre général fut transmis à Rome le 1er mars 2003, à la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales qui, après l'avoir fait étudier par divers experts, selon la procédure accoutumée, donna son approbation, le 20 mars 2003, *ad experimentum.*

« L'Ordre Libanais Maronite a procédé à la révision de ses Constitutions en tenant compte des nécessités de la vie religieuse aujourd'hui dans l'Église et soumet le texte révisé au Saint-Siège, pour approbation.

---

[2] Il y a eu quatre sessions de travail : 1ère session du 14 au 17 février 2002 ; 2ème sessions du 18 au 20 avril 2002 ; 3ème session du 29 jusqu'au 2 août 2002 ; et la 4ème du 2 jusqu'à 4 septembre 2002. Cf. *AGOLM* - Ġazīr, no 208/96.

[3] Cf. L'autorisation de convoquer un Chapitre général extraordinaire pour le renouvellement des Règles et Constitutions, dans *AGOLM* - Ġazīr, le 27 février 2001, Prot. no 208/96.

Après avoir étudié avec attention la documentation présentée, la Congrégation pour les Églises Orientales, en vertu de la faculté concédée par le Souverain Pontife Jean Paul II, approuve *ad experimentum et ad octennium* le nouveau texte des Constitutions selon l'exemplaire, en langue française, présenté et conservé dans ses archives. *Contrariis quibuslibet minime obstantibus* pour une période de huit ans[4] ».

2.2. Présentation du contenu des dernières Règles et Constitutions - 2003

Les *R&C* 2003 sont divisées en sept sections ayant les titres suivants :

1- La vie consacrée dans l'OLM

2- La formation

3- La responsabilité et le gouvernement de l'Ordre

4- L'administration des biens de l'Ordre

5- La correction fraternelle et le renvoi de l'Ordre

6- Constitutions, statuts et décisions capitulaires

Le plan de ces Règles et Constitutions est effectivement conforme aux enseignements juridiques et ecclésiastiques de l'époque, car nous pouvons rencontrer tous les points énumérés dans le Code des canons de l'Église occidentale et le Code des canons des Églises Orientales.

Cependant, les Règles et les Constitutions ne sont pas simplement un texte juridique définissant les fonctions et l'administration de l'Ordre ; elles

[4] Cf. *Constitutions de l'Ordre Libanais Maronite*, (Dorénavant *RCOLM* 2003), *DECRETUM*, Card. I. M. DAOUD, Prot. n° 208/96, du Vatican, le 20 mars 2003, A.

sont un texte dans lequel un Ordre exprime sa perception de son identité spirituelle et de sa mission.

Nous présentons les thèmes principaux des *RCOLM* 2003 brièvement, en développant surtout la question de l'identité et l'examen des thèmes en communs avec les dix-huit chapitres de la Règle de 1732, pour vérifier si l'Ordre est resté fidèle aux enseignements des réformateurs.

Ce qui a frappé notre attention est le nombre des citations provenant, d'une part du *CCEO* et de *Vatican II*, et, d'autre part, du droit propre de l'Église maronite et des Règles précédentes de l'OLM, un rapprochement de nouveaux et d'anciens documents, réalisant bien les dispositions de Vatican II demandant la fidélité à la tradition en l'appliquant aux besoins d'aujourd'hui.

La première section des Constitutions, intitulée « La vie consacrée dans l'OLM », se divise en quatre chapitres qui traitent de l'identité, de la nature et des buts de l'OLM ; de la question des relations de l'Ordre et de ses liens avec les autorités ecclésiastiques ; de la structure de l'Ordre et de questions touchant les assises de la vie religieuse, comme la prière, les vœux, les malades, etc. C'est ce dernier chapitre qui est fondamental pour notre étude, puisque plusieurs thèmes de la Règle de 1732 y sont exposés[5].

La deuxième section présente les normes sur la formation, en deux chapitres. Le premier chapitre décrit les « étapes de la formation dans l'Ordre » : l'étape préparatoire et le postulat, le noviciat, la profession religieuse (temporaire et perpétuelle). Le deuxième chapitre traite de la formation des profès et la formation religieuse continue.

[5] Cf. La table des matières détaillée dans *Constitutions de l'Ordre Libanais Maronite* 2003, Liban (Gazir) 2003.

La troisième section développe le thème du « gouvernement de l'Ordre » en sept chapitres : le Chapitre général, les élections, l'administration générale dans l'Ordre, les charges générales dans l'Ordre (les assistants généraux, l'économe général, le secrétaire général), les charges dans les couvents de l'Ordre, l'ordre de préséance, les dignités et les titres honorifiques.

La quatrième section traite des « biens temporels de l'Ordre et leur administration » et est divisée en six parties : le droit de l'Ordre à avoir des propriétés ; l'administration ordinaire et extraordinaire des biens temporels de l'Ordre ; l'aliénation de la propriété et les contrats ; l'économat général ; le *waqf* et les pieuses volontés.

La cinquième section développe le thème de « la correction fraternelle et la sortie de l'Ordre ». Elle est divisée en cinq chapitres exposant les sujets suivants : la correction fraternelle ; le passage à un autre Institut religieux et inversement ; la sortie volontaire de l'Ordre ; l'indult d'exclaustration et le renvoi de l'Ordre.

La dernière section s'occupe de l'observation des Constitutions et des décisions des Synaxes générales.

2.3. Nature, identité et but de l'OLM

L'une des questions les plus importantes, au cours des discussions pour la préparation des Règles et Constitutions de 2003, était celle de la nature et l'identité de l'Ordre. Comment les moines de l'OLM expriment-ils leur identité ?

Le premier article des Constitutions décrit la nature propre, le charisme original de l'OLM, sa fondation et ses réformateurs. Le second

article nous explique que la « vie monastique[6] » de l'OLM est une vie à la suite du Christ et consiste dans une vie commune, dans la profession des vœux religieux publics, dans le but de réaliser la consécration baptismale et contribuer à l'édification du Royaume de Dieu et au service de l'Église. Le troisième article explique que l'Ordre se fonde sur la vie communautaire, la vie ascétique et la vie d'apostolat, en prenant le « couvent[7] » comme point de référence, conformément à son histoire et aux besoins de l'Église[8].

Cette première partie sur la vie consacrée de l'Ordre expose donc trois points fondamentaux : 1- l'identité de l'Ordre, 2- sa nature et 3- ses buts.

1- Identité de l'Ordre : *« L'Ordre Libanais Maronite est l'une des voies de la vie monastique authentique. Guidé par la tradition monastique, il s'inspire de l'esprit de l'Église maronite syriaque d'Antioche. Il a été fondé en l'an 1694, sous la motion de l'Esprit Saint, par un groupe composé de Gabriel Ḥawā, Abdalla Qara'alī, Joseph Al-Betn et Gabriel Farḥāt, qui ont voulu renouveler le patrimoine monastique au sein de l'Église maronite*[9] *».*

Cette première partie de la définition est, tout d'abord, historique : elle précise l'identité monastique authentique et l'âge de l'Ordre (trois siècles à peu près) et retrace, d'une manière très brève, l'histoire des

[6] Pour l'usage de ce mot, dans les *RCOLM* 2003, étant donné tout le problème que la définition « monastique » comporte, voir *infra*, 592-597.
[7] Ce mot a été utilisé dans la version française des *R&C* présentée au Vatican, pour traduire le mot arabe *Dayr* qui peut, en effet, être traduit indifféremment par monastère ou couvent. Pour l'utilisation de ce vocable dans le cadre de la question de l'identité monastique ou non monastique de l'Ordre, voir *infra*, 594-597.
[8] Cf. *PC*, n° 9
[9] *RCOLM* 2003, 1er T., C. I, Art. 1, nous citons ici la traduction française officielle présentée au Saint-Siège.

réformateurs, qui ont voulu renouveler le patrimoine monastique maronite, malgré les épreuves remarquables qu'ils ont du surmonter. C'étaient des hommes justes, enracinés dans la voie monastique ancienne, enracinés dans leur propre culture syro-antiochienne, mais capables aussi de s'ouvrir à une autre culture, celle de l'Église Occidentale de l'époque, de sorte qu'il en résulta la réforme créatrice d'une véritable inculturation sans perdre l'identité d'origine.

2- Nature de l'Ordre : *« La vie monastique de l'OLM est une vie à la suite du Christ ; elle consiste dans une vie monastique communautaire, dans la profession des vœux religieux publics, dans le but de réaliser la consécration baptismale et de contribuer à l'édification du royaume de Dieu et au service de l'Église*[10] ».

Cette définition correspond à la définition du *CCEO* à propos de la vie monastique : « trois éléments font partie de la vie monastique : la vie stable en commun dans un Institut approuvé par l'Église, l'émission de vœux publics et la soumission à un supérieur légitime, tout cela en vue du Royaume de Dieu[11] ». De ces trois éléments, deux se retrouvent dans certaines autres formes de vie consacrée : la vie stable dans un Institut et la soumission à un supérieur. L'élément spécifique qui caractérise l'état religieux est l'émission de vœux publics : l'engagement à l'obéissance, à la chasteté et à la pauvreté se fait devant un représentant officiel de l'Église et il est reçu au nom de l'Église. Dans les autres formes de vie consacrée, les

[10] *RCOLM* 2003, 2er T., C. I, Art. 2.
[11] *CCEO*, Can. 410.

membres ne s'engagent pas par des vœux publics ; ils le font sous la forme de vœux privés ou d'une autre manière.

Pour ce qui concerne le but indiqué par le *CCEO* : « en vue du Royaume de Dieu », il est évident que la vie de l'OLM est une vie entièrement orientée vers le Seigneur Jésus Christ qui est à la base de toute consécration. Les moines doivent de même être transformés à son image poursuivant cela dans la vie communautaire, à travers l'union parfaite avec les confrères, l'union à Dieu dans la profession des vœux proclamés publiquement pour réaliser la perfection en anticipant le Royaume et en servant le peuple de Dieu.

3- Buts : *«L'Ordre se fonde sur la vie communautaire, la vie de prière, de silence, de quiétude et de pratiques ascétiques. Il s'engage également dans des activités d'apostolat, en prenant le couvent comme point de référence, conformément à son histoire et aux besoins de l'Église*[12]*»*.

Ce troisième point de la définition rejoint le premier et le deuxième. C'est que la vie de l'OLM est originairement et authentiquement monastique. Les communautés sont constituées de vrais moines, vivant ensemble, dans la prière, le silence et les pratiques ascétiques. D'autre part, le service et la mission sont nécessaires pour le bien du peuple et les besoins de l'Église et la dimension pastorale devient alors un des aspects essentiels de l'OLM. Cette dimension est une responsabilité à l'égard de l'Église et du peuple. Nous allons, cependant, revenir sur ce thème fondamental dans la dernière partie de notre étude[13].

[12] Cf. *RCOLM* 2003, I^er^ T., C. I, Art. 3 ; cf. aussi, *PC*, n^o^ 9
[13] Voir *infra*, 607-616.

Une fois établie l'identité de l'Ordre suivant les *RCOLM* 2003, considérons aussi leur rapport avec les « racines » de l'OLM, c'est-à-dire, avec la Règle de 1732.

2.4. Tableau synoptique de la Règle de 1732 et des Règles et Constitutions de 2003

TABLEAU SYNOPTIQUE – I	
Règle de l'OLM (1732)	**Règle et Constitutions OLM (2003)**
	Les vœux religieux **-** *Art. 36* **-** Les vœux religieux - obéissance, chasteté, pauvreté sont, aux yeux de ceux qui ont embrassé la vie religieuse, les moyens les plus efficaces, pour réaliser en eux la mort et la résurrection du Christ et pour annoncer sa mission salvifique parmi les hommes. *Art. 37* **-** Les vœux religieux habilitent ceux qui les embrassent à témoigner dans le monde que la liberté individuelle, le mariage et la propriété sont des valeurs éminentes parce qu'ils sont des dons de Dieu et des moyens conduisant à l'union

	avec Lui. Le fait d'y renoncer n'est autre que le signe de la résurrection espérée, de la vie nouvelle et de la gloire du Royaume céleste. *Art. 38* - En prononçant les vœux religieux, nous proclamons devant l'Église notre réponse à l'appel du Christ en consacrant toute notre vie au service du Seigneur, de l'Église et de la société.
L'OBÉISSANCE	
C. I- Art. 1. Le moine doit considérer son supérieur comme le Christ et lui obéir d'une manière aveugle.	*Art. 40* - Le religieux perçoit, avec sincérité et bonne intention, la volonté divine à travers la volonté de son supérieur. Pour sa part, le supérieur recherche, avec humilité et abnégation, la volonté divine pour la communiquer à ses confrères avec fidélité, décelant l'action de l'Esprit Saint dans la vie de chacun d'eux.
C. I - Art. 2. Il lui prête obéissance en toute chose, excepté le péché.	*Art. 39* - L'obéissance religieuse est une imitation de l'obéissance du Christ qui, en toute chose, a « accompli la volonté de son Père[14] », en obéissant jusqu'à la

[14] Jn 4, 34

	mort avant que le Père ne l'élève et ne l'établisse Seigneur de la gloire[15].
C. I - Art. 3. Il doit s'efforcer de l'honorer et l'aimer toujours davantage, intérieurement et extérieurement.	*Art. 42* - L'obéissance religieuse n'est évangélique que si elle s'accompagne de la charité réciproque entre le supérieur et les confrères, considérant leur supérieur comme le Christ[16], le supérieur, à son tour, voyant le Christ dans ses confrères et se considérant comme leur serviteur dans l'amour[17].
C. I - Art. 5. Il ne s'occupe pas de la façon dont il traite ses confrères.	*Art. 43* - Conformément à cet esprit de charité, les supérieurs se comportent vis-à-vis de leurs confrères avec « le respect dû à la personne humaine et stimulant leur soumission volontaire[18] ». Ils amèneront les religieux à collaborer par une obéissance active et responsable[19].
C. I - Art. 6. Il doit l'informer de tout son comportement et de tout ce qui lui arrive de bon et de mauvais. *C. I - Art. 7.* Il ne doit pas interpréter, commenter, prêcher ou enseigner sans son autorisation. *C. I - Art. 8.* Il ne peut pas envoyer	*Art. 44* - Le religieux, par la force du

[15] Ph 2, 8
[16] *ROLM* 1732, 1ère partie, C. 1, Art. 1.
[17] Cf. *PC*, n° 14
[18] Cf. *Ibid.*
[19] Cf. *Ibid.*

de lettre ni en recevoir une sans la lui montrer. *C. I - Art. 9.* Il ne doit accepter aucun don, ni dépôt, ni hypothèque sans sa permission. *C. I - Art. 10.* Il ne doit ni prêter, ni emprunter, ni s'endetter, ni demander, ni faire l'aumône sans son autorisation.	vœu d'obéissance, sous peine du péché, s'oblige : 1° À ne pas se soustraire à l'autorité des supérieurs, par l'absence illégitime du couvent. 2° À accomplir les ordres des supérieurs légitimes conformes aux Constitutions de l'Ordre et à ses traditions, donnés expressément au nom de la sainte obéissance.
LA CHASTETÉ	
C. II - Art. 1. Le moine doit pratiquer une répression totale des sens.	*Art. 49* - La chasteté totale dont nous faisons profession est un don de grâce divine qui surpasse les mesures des hommes : « Comprenne qui peut comprendre[20] ». Elle dote nos cœurs d'une liberté unique[21], ce qui nous permet de nous consacrer au travail pour le Royaume de Dieu, orientant toute la force de l'amour en nous vers Dieu et le prochain[22]. La chasteté est un signe par lequel nous témoignons de la pureté de l'Église

[20] Mt 19, 12
[21] Cf. 1Cor 7, 32-35
[22] Cf. *PC*, n° 12

	et de la victoire de l'amour du Christ dans le monde. *Art. 50* – […] Nous ne comptons pas sur notre force, mais nous nous élevons jusqu'à l'union avec Lui, assidus […] à la protection des sens[23], excluant par là toute cause nuisible à la pureté[24].
C. II - Art. 2. Il doit fuir les femmes, même celles de sa parenté.	*Art. 54* - Le religieux s'oblige par le vœu de chasteté sous peine de péché: 1° à la chasteté totale. 2° au célibat. *Art. 52* - L'ambiance familiale de la vie conventuelle communautaire favorise un cadre propice à la chasteté. Il est plus facile de l'observer quand la charité sincère règne entre les confrères. Tous les religieux d'un même couvent, spécialement le supérieur, doivent contribuer à créer cette ambiance qui fait rayonner la compréhension, la joie, la paix et la confiance

[23] Cf. *PC*, n° 12
[24] *RCOLM* 1732, 2ème partie, C. II, Art. 5.

	réciproque.
C. II - Art. 3. Il ne permet pas l'entrée d'une femme dans son monastère.	*Art. 51* - Pour observer la chasteté totale, le religieux s'abstient de toute pensée, action ou conduite contraire à cet état, et il observe les règles de la décence, de la morale et du bon sens, que ce soit à l'extérieur ou à l'intérieur du couvent. *Art. 25* - Pour sauvegarder le caractère sacré et l'ambiance religieuse du couvent, les religieux veillent au respect des règlements concernant la clôture qui consiste à affecter, dans chaque couvent, des parties déterminées, exclusivement consacrées à la prière et à la vie communautaire paisible et silencieuse[25].
C. II - Art. 4. Il ne vit pas avec un enfant, sinon pour l'instruire ailleurs qu'au monastère.	*Art. 51* - Pour observer la chasteté totale, le religieux s'abstient de toute pensée, action ou conduite contraire à cet état […].
C. II - Art. 5. Il doit éviter tout ce qui nuit à la chasteté.	*Art. 50* - Cette grâce nous la portons dans des vases d'argile pour que

[25] Cf. *CCEO*, Can. 541

	cette puissance soit de Dieu et non de nous[26]. Nous ne comptons pas sur notre force, mais nous nous élevons jusqu'à l'union avec Lui, assidus à la prière, à la repentance, à la mortification, et à la protection des sens[27], excluant par là toute cause nuisible à la pureté[28].
LA PAUVRETÉ	
C. III - Art. 1. Le moine ne doit rien posséder à titre personnel. *C. III - Art. 2***.** Il ne doit rien avoir en propre.	*Art. 63* - Tout est commun dans l'Ordre et tout ce que le religieux produit appartient à la communauté selon le principe d'égalité. L'Ordre assure à chaque religieux ce dont il a besoin pour vivre et travailler dignement. *Art. 55* - Notre pauvreté religieuse se fonde sur l'appel évangélique de libérer l'esprit de l'attachement aux biens matériels[29], en application du sermon du Seigneur sur la montagne: « Heureux les pauvres de

[26] 2 Co 4,7
[27] Cf. *PC*, n° 12
[28] *RCOLM* 1732, 2ème partie, C. II, Art. 5.
[29] Cf. Mt 19, 21

	cœur, car le royaume des Cieux est à eux[30] ». *Art. 67* - Le religieux, par la force du vœu de pauvreté, sous peine du péché, s'oblige : 1° À une vie de pauvreté matérielle et spirituelle […]. *Art. 59* - La pauvreté du religieux est un témoignage d'une vie caractérisée par l'ascèse, l'abnégation, le dévouement et la soumission volontaire à la loi du travail, à l'instar des pauvres de ce monde, et par l'éloignement de l'oisiveté, de la paresse et de la vie aux dépens des autres.
C. III - Art. 3. Il ne doit pas s'approcher de ses parents, par son corps et son cœur, quand il a l'occasion de les voir.	
L'HUMILITÉ	
C. IV - Art. 1. Le moine ne doit jamais demander d'avancement, en aucun domaine.	

[30] Mt 5, 3 ; Lc 6, 20

C. IV - Art. 2. Que ses gestes et ses actes soient humiliés et non respectés de ses confrères.	
C. IV - Art. 3. En toute circonstance qui lui impose de parler ou de répondre, il doit prévenir son confrère par cette parole : « pardonne-moi ».	
LA CHARITÉ FRATERNELLE	
C. V - Art. 1. Le moine doit s'efforcer de maintenir l'accord et la paix avec tous ses confrères.	*Art. 21* - Chaque religieux œuvre à renforcer les liens de l'amitié et de la charité avec ses confrères, en étant en paix avec tous […].
C. V - Art. 2. Il doit manifester de la dignité et de la souplesse en toutes ses paroles et ses actions par rapport à ses confrères, non seulement envers ceux qui le dépassent, mais aussi envers ceux qui lui sont égaux et même ceux qui viennent après lui, surtout, enfin, envers ceux qui le déprécient. *C. V - Art. 3.* Il doit s'efforcer avec	*Art. 21* - Chaque religieux œuvre à renforcer les liens de l'amitié et de la charité […] en dénonçant l'égoïsme, se détournant de l'hypocrisie, du vain jugement et des paroles provoquant la tristesse[31]. […]

[31] *LM,* C. 5, de l'amour fraternel, 134.

vigueur de ne pas juger.	
C. V - Art. 4. Il doit garder son cœur en le purifiant de l'amour propre.	*Art. 16* - Notre vie fraternelle est une expression vivante de notre participation à la vie de la Sainte Trinité, source de l'amour « car l'amour entre frères vient de Dieu[32] » ; elle est le signe du Royaume vécu au sein de la vie conventuelle.
LA PATIENCE	
C. VI- Art. 1. Le moine doit, à l'avance, s'exercer à la patience, en pratiquant la mortification en parole et en action. *C. VI - Art. 2.* Quand se multiplient les tentations, il ne doit pas se troubler, mais se défendre du trouble par un esprit de longanimité.	*Art. 50* - Cette grâce nous la portons dans des vases d'argile pour que cette puissance soit de Dieu et non de nous[33]. Nous ne comptons pas sur notre force, mais nous nous élevons jusqu'à l'union avec Lui, assidus à la prière, à la repentance, à la mortification, et à la protection des sens[34], excluant par là toute cause nuisible à la pureté[35].
C. VI - Art. 3. Il doit habituer sa langue à l'action de grâces, en tout problème ou difficulté.	

[32] Cf. 1 Jn 4, 7-8.
[33] 2 Co 4, 7.
[34] Cf. *PC*, n° 12
[35] *RCOLM* 1732, 2ème partie, C. II, Art. 5.

<table>
<tr><th colspan="2">L'HABIT DES MOINES</th></tr>
<tr><td>C. VII - Art. 1. Le moine ne doit utiliser, pour se vêtir, que ce qui est de couleur sombre.</td><td rowspan="4">Art. 26. Nos religieux s'en tiennent à l'habit religieux traditionnel et coutumier. Une autorisation du Père général est requise pour l'enlever eu égard à une raison précise ou à un voyage. Il revient à la Synaxe générale de modifier l'habit religieux.</td></tr>
<tr><td>C. VII - Art. 2. La tunique doit être en laine et la chemise en « Kham ».</td></tr>
<tr><td>C. VII - Art. 3. Il porte une ceinture noire qui ne sera pas large et, le novice, une corde en poil.</td></tr>
<tr><td>C. VII - Art. 4. Il n'enlève pas sa ceinture, ni son capuchon ni un autre vêtement, pendant la nuit, excepté ce qui se trouve au-dessus de la ceinture.</td></tr>
<tr><th colspan="2">L'HABITAT DES CELLULES</th></tr>
<tr><td>C. VIII - Art. 1. Le moine ne doit pas quitter sa cellule sans raison.</td><td rowspan="4">Art. 25 - Pour sauvegarder le caractère sacré et l'ambiance religieuse du couvent, les religieux veillent au respect des règlements concernant la clôture qui consiste à affecter, dans chaque couvent, des parties déterminées, exclusivement consacrées à la prière […][36].</td></tr>
<tr><td>C. VIII - Art. 2. Il ne doit pas vivre avec quelqu'un d'autre dans sa cellule.</td></tr>
<tr><td>C. VIII - Art. 3. Il n'entre pas dans la cellule de son confrère sans sa permission.</td></tr>
<tr><td>C. VIII - Art. 4. Si quelqu'un entre</td></tr>
</table>

[36] Cf. *CCEO*, Can. 541

dans sa cellule, il doit laisser la porte ouverte jusqu'à ce qu'il sorte.	
C. VIII - Art. 5. Que sa cellule puisse être ouverte par les clés de ses confrères.	
C. VIII - Art. 6. Qu'il garde la propreté et l'ordre dans sa cellule.	
LE VOYAGE	
C. IX - Art.1. Le moine ne doit pas voyager seul, mais, avant de sortir du monastère, qu'il demande au supérieur un compagnon qui l'accompagne jusqu'à son retour.	
C. IX - Art. 2. Il ne prend pas la route sans la permission du supérieur.	*Art. 24* - § 1. Le religieux ne peut s'absenter de son couvent qu'avec la permission préalable de son supérieur [...]. § 2. La permission du Père général est requise, pour tout voyage hors du pays de résidence.
C. IX - Art. 3. Il ne quitte le monastère que durant le temps qui lui est prescrit par le supérieur.	
C. IX - Art. 4. Il ne va pas d'un monastère à l'autre sans la permission écrite du supérieur.	

C. IX - Art. 5. Dans tout monastère où il entre, il sera sous l'autorité du supérieur.	
C. IX - Art. 6. Il n'utilise pas de moyen de transport sans la permission du supérieur.	
C. IX - Art. 7. S'il est possible, il n'utilise qu'un âne.	
LE RÉFECTOIRE	
C. X - Art. 1. Le moine doit avoir un repas facile à préparer.	
C. X - Art. 2. Il ne mange que deux fois, le midi et le soir ; autrement, il doit demander la permission du supérieur.	
C. X - Art. 3. Il ne mange pas de viande, et en cas de maladie il n'en mange qu'avec la permission du supérieur.	
C. X - Art. 4. Il ne mange pas avec un laïc à l'intérieur du monastère.	*Art. 25* - Pour sauvegarder le caractère sacré et l'ambiance religieuse du couvent, les religieux veillent au respect des règlements concernant la clôture qui consiste à affecter, dans chaque couvent, des

	parties déterminées, exclusivement consacrées à la prière et à la vie communautaire paisible et silencieuse[37].
C. X - Art. 5. Il ne se sert pas au réfectoire avant celui qui lui est supérieur.	
C. X - Art. 6. Il ne salue personne pendant le temps du repas.	
C. X - Art. 7. Il peut se promener un peu après le repas, seul ou avec ses frères.	
LE TRAVAIL	
C. XI - Art. 1. Le moine doit, surtout s'il est en bonne santé, persévérer dans le travail spirituel ou corporel.	*Art. 80* - Le religieux doit toujours remplir son temps par un travail utile, manuel, intellectuel ou pastoral, évitant ainsi l'oisiveté.
C. XI - Art. 2. Que son travail soit utile pour ses confrères.	*Art. 78* - Conformément à l'enseignement biblique, nos pères, les religieux libanais, ont accompli avec enthousiasme la mission du travail sacré. Des bienfaits pour eux et pour toutes les sociétés où ils

[37] Cf. *CCEO*, Can. 541.

	s'implantèrent en découlèrent. À leur instar, nous considérons le travail comme élément essentiel de notre vie religieuse et nous l'accomplissons avec zèle et sérieux. *Art. 79* - Le travail quotidien, quel qu'il soit, avec ce qu'il exige d'ascèse et de maîtrise de soi, est un élément efficace pour progresser dans la vie religieuse, atteindre le plus haut degré d'union avec Dieu et participer à la continuation de la création divine. *Art. 67* - Le religieux, par la force du vœu de pauvreté, sous peine du péché, s'oblige : […] 2° Au travail assidu pour gagner sa vie et servir l'Église.
C. XI - Art. 3. Il n'accomplit aucun travail sans ordre du supérieur et, en cas de besoin, il faut la permission du responsable.	*Art. 81* - L'Ordre assume la responsabilité des initiatives autorisées et qui se sont transformées en institutions. Chaque institution aura son règlement intérieur approuvé par le Conseil

	général de l'Ordre.
LE SILENCE	
C. XII - Art. 1. Le moine doit se tenir rigoureusement en silence.	*Art. 3* - Notre Ordre se fonde sur la vie communautaire, la vie de prière, de silence, de quiétude et de pratiques ascétiques. […] *Art. 70* - Dans une ambiance de silence et de recueillement, nous nourrissons notre prière quotidienne des Saintes Écritures, qui sont la Parole de Dieu, des écrits des Pères, des enseignements de l'Église et de la vie des Saints.
C. XII - Art. 2. Qu'il observe en trois moments un silence complet : de la prière des Complies jusqu'à Tierce, dans l'église et au réfectoire. En cas de besoin, qu'il parle à voix basse.	
LA PRIÈRE MENTALE	
C. XIII - Art. 1. Chaque moine doit accomplir, matin et soir, une demi-heure ou une heure de prière mentale, avant ou après la prière vocale, selon l'avis du supérieur.	*Art. 68* - Comme le Christ, nous nous efforçons d'acquérir, dans notre vie quotidienne, une conscience continue de notre relation avec Dieu et de sa présence en nous. Nos temps de prière deviennent des sommets auxquels nous conduit

	l'Esprit Saint afin de communiquer avec Dieu et d'obtenir de Lui la force de progresser vers le but de la vie religieuse c'est-à-dire l'union avec Lui dans une prière continue, prière du cœur pur et de l'esprit serein qui contemple les mystères cachés de Dieu.
C. XIII - Art. 2. (Pour accomplir cette tâche) il pourra s'unir avec quelques frères dans l'église ou s'isoler tout seul dans sa cellule.	*Art. 71* - La communauté de chaque couvent veille à se réunir pour la méditation quotidienne […]
C. XIII - Art. 3. Ceux qui ont des fonctions fatigantes n'accomplissent pas cette prière sans la permission du supérieur.	
LA PRIÈRE VOCALE	
C. XIV - Art. 1. Chaque moine doit accomplir les sept prières aux heures prescrites selon la coutume du monastère.	*Art. 71* - La communauté de chaque couvent veille à se réunir pour la méditation quotidienne, pour réciter Laudes, Sexte et Vêpres, selon l'année liturgique maronite […]. De même, chaque communauté cherchera à réciter Complies et Prière de minuit en continuité avec

	la tradition vécue par nos pères et les ermites pieux.
C. XIV - Art. 2. Qu'il ajoute aux Complies la litanie de la Vierge, puis un examen de conscience pendant un demi-quart d'heure. Qu'il fasse cet examen, le matin après Tierce, seul avec lui-même dans l'église.	*Art. 74* - Nous portons dans notre cœur un amour filial à la Vierge Marie, Mère de Dieu. Conformément à notre tradition maronite, sa vénération occupe une place considérable dans nos prières. *Art. 75* - Nous nous souvenons toujours que le religieux doit tous les jours se convertir à Dieu, pour lui et pour les autres. Nous célébrons ensemble le Sacrement de la réconciliation, nous nous renouvelons dans l'Esprit Saint et nous nous efforçons de vivre ensemble avec un esprit de tolérance, de conciliation, de pardon et de charité[38].
C. XIV - Art. 3. Qu'il s'isole dans sa cellule, le mercredi et le vendredi, après l'examen de conscience, pour réciter cinq fois le psaume 50, les bras en croix.	*Art. 73* - Notre prière ne se réduit pas à la participation à la Sainte Liturgie, mais nous faisons place « à des pratiques organisées en tenant compte des temps liturgiques, de

[38] Cf. *CCEO*, can. 538 § 3.

C. XIV - Art. 4. Qu'il continue à faire les métanies au moment des cantiques.	manière qu'elles soient compatibles avec la liturgie sacrée et comme découlant d'elle et y aboutissant[39] » et ce conformément au Droit particulier de l'Église maronite.
LA CONFESSION	
C. XV - Art. 1. Le moine doit se confesser à celui qui est désigné pour cette tâche, à moins qu'il n'obtienne la permission du supérieur.	*Art. 77* - Les supérieurs veillent à assurer dans leurs communautés les directeurs spirituels et les confesseurs capables[40].
C. XV - Art. 2. Il doit se confesser au moins une fois par semaine.	
C. XV - Art. 3. À son entrée dans l'Ordre, il doit faire une confession générale au supérieur ou à celui à qui le supérieur permet d'aller se confesser.	*Art. 75* - Nous nous souvenons toujours que le religieux doit tous les jours se convertir à Dieu, pour lui et pour les autres. Nous célébrons ensemble le Sacrement de la réconciliation, nous nous renouvelons dans l'Esprit Saint et nous nous efforçons de vivre ensemble avec un esprit de

[39] Cf. *Sacrosanctum Concilium*, n° 12-13 ; Droit Particulier de l'Église Maronite, 86-88.
[40] Cf. *CCEO*, can. 539 § 1.

	tolérance, de conciliation, de pardon et de charité[41].
LA SAINTE COMMUNION	
C. XVI - Art.1. Le moine doit être toujours prêt, par ses œuvres et par désir, à recevoir la sainte communion.	*Art. 75* - Nous nous souvenons toujours que le religieux doit tous les jours se convertir à Dieu […].
C. XVI - Art. 2. Qu'il communie chaque dimanche et fête de précepte.	*Art. 69* - Une grande importance est accordée à la célébration dominicale, qui est véritablement le Jour du Seigneur, où se rencontrent tous les confrères pour commémorer la résurrection du Seigneur, chanter sa gloire et vivre l'attente de son retour dans la joie. *Art. 71* - La communauté de chaque couvent veille à se réunir […] pour la célébration communautaire de la Divine Liturgie. […]
C. XVI - Art. 3. Si plusieurs fêtes se succèdent dans la même semaine, il ne doit pas communier à toutes les fêtes, par respect envers le sacrement, mais en suivant l'avis du	

[41] Cf. *CCEO*, can. 538 § 3.

supérieur.	
C. XVI - Art. 4. Le moine-prêtre ne doit pas manquer de célébrer la messe chaque jour, à moins d'avoir une raison et avec l'autorisation du supérieur.	*Art. 71* - La communauté de chaque couvent veille à se réunir pour la méditation quotidienne, pour réciter Laudes, Sexte et Vêpres, selon l'année liturgique maronite et pour la célébration communautaire de la Divine Liturgie […].
LA BONNE TENUE	
C. XVII - Art. 1. Que le moine ne se présente pas devant quelqu'un, ni ne se montre hors de sa cellule sans être habillé avec décence.	*Art. 51* – […] Le religieux observe les règles de la décence, de la morale et du bon sens, que ce soit à l'extérieur ou à l'intérieur du couvent.
C. XVII - Art. 2. Qu'il ne manque pas de s'agenouiller devant les supérieurs et les plus anciens des prêtres, aux moments prescrits selon les coutumes des moines.	
C. XVII - Art. 3. Il ne doit absolument pas toucher son confrère que pour le saluer au départ ou à l'arrivée, ou en cas de maladie.	

C. XVII - Art. 4. Quand il entre et qu'il sort, quand il frappe à une porte ou qu'il la ferme, qu'il le fasse bien calmement et posément.	
C. XVII - Art. 5. En parlant à son confrère, qu'il fasse preuve de charité et d'amabilité accompagnées de la crainte de Dieu. *C. XVII - Art. 6.* Il sera toujours décent et poli dans toutes ses paroles et ses gestes.	*Art. 21* - Chaque religieux œuvre à renforcer les liens de l'amitié et de la charité avec ses confrères, en étant en paix avec tous, dénonçant l'égoïsme, se détournant de l'hypocrisie, du vain jugement et des paroles provoquant la tristesse[42] […]. *Art. 275* – La Synaxe conventuelle constitue l'un des sommets de la vie fraternelle communautaire. Là, les fils du même couvent se réunissent pour discuter les problèmes communs dans une ambiance de charité et d'abnégation, exprimant leurs opinions avec humilité, liberté, clairvoyance, respect mutuel et confiance fraternelle sincère, visant par là leur bien comme celui de leur couvent et de l'Ordre.

[42] *LM,* C. 5, de l'amour fraternel, 134

LES MALADES	
C. XVIII - Art. 1. Le moine doit rendre grâce à Dieu en cas de maladie encore plus qu'au temps de la bonne santé, en considérant sa maladie comme une visite de Dieu pour son profit personnel.	*Art. 27* - § 4. Étant malade, le religieux doit rendre grâce à Dieu beaucoup plus que lorsqu'il est en bonne santé, convaincu que la maladie est une intervention de Dieu pour son salut.
C. XVIII - Art. 2. Qu'il n'impose pas à son corps des contraintes excessives sans l'autorisation du supérieur. *C. XVIII - Art. 3.* Qu'il fasse connaître au supérieur sa maladie. *C. XVIII - Art. 4.* Qu'il n'utilise aucun médicament ou traitement sans la permission du supérieur.	*Art. 27* - § 1. Le supérieur du couvent et sa communauté veillent, au plus haut degré, à assurer au religieux malade ou infirme les soins nécessaires : la nourriture, le service, les soins médicaux et les visites. § 2. Au cas où un religieux est atteint par une maladie grave ou un grave accident, le Père général prend soin de prévenir l'Ordre afin que ses confrères l'aident par leurs prières. § 3. Le Conseil général doit affecter un ou plusieurs couvents aux religieux avancés en âge où leur sont assurés les services nécessaires, les soins et le repos, afin qu'ils puissent passer des jours paisibles dans la prière et l'action de grâce et

	parachever ainsi leur parcours dans une vie accomplie.

2.5. Analyse

Le texte actuel des Constitutions se présente comme le fruit de l'expérience de ces années de renouveau. L'une des tâches essentielles dans le programme de la révision des Constitutions était la « mise à jour ». Il s'agit ainsi non pas d'une grande révision du contenu des Constitutions, dont le texte avait été révisé en plusieurs phases, mais d'une mise à jour du texte, compte tenu des modifications qui ont été apportées dans les Règles et Constitutions (1732, 1929, 1938, 1960, 1974, 1997) et des directives du *Concile Vatican II* et du *CCEO*. Ce fait montre et la fidélité au principe de la Règle et la bonne législation qui doit être constamment revue pour correspondre aux circonstances changeantes de la vie.

A- *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse* comportent un incessant retour aux sources de toute vie chrétienne et à l'inspiration originelle des Instituts. Nous pouvons distinguer quatre types de références dans les nouvelles Constitutions :

1° Références bibliques explicites car, dans les premières Règles et Constitutions, la majorité des références bibliques étaient implicites, tandis que dans les dernières et particulièrement dans cette première partie des Règles et Constitutions de 2003, qu'on a considérée, en principe, comme correspondant à la Règle et qu'on a étudiée dans le tableau ci-dessus, presque toutes les références bibliques viennent du Nouveau Testament, du fait que la norme ultime de la vie religieuse est de suivre le

Christ de la façon proposée par l'Évangile, et là donc est la Règle suprême pour tous les Ordres.

Nous donnerons, comme exemple significatif l'Art 55 : « la pauvreté religieuse est fondée sur l'appel évangélique de libérer l'esprit de l'attachement aux biens matériels[43], en application du sermon du Seigneur sur la montagne : « Heureux les pauvres de cœur, car le Royaume des Cieux est à eux[44] ».

2° L'OLM s'inséra dans le mouvement de renouveau et de réforme d'où la place considérable prise par le Concile Vatican II dans le nouveau texte. Il suffit de voir les citations, surtout dans la première partie, dans laquelle nous rencontrons treize citations, parfois seules, parfois ajoutées à une autre citation biblique ou canonique, pour se rendre compte de sa réception. Rappelons, en particulier, que dans l'article 43 du chapitre sur l'obéissance, nous rencontrons deux citations qui montrent que l'effort de révision s'inscrivait dans ce grand renouveau suscité par le Concile : « Conformément à cet esprit de charité, les supérieurs se comportent vis-à-vis de leurs confrères avec 'le respect dû à la personne humaine et stimulant leur soumission volontaire'[45]. Ils amèneront les religieux à collaborer par une obéissance active et responsable[46] ».

3° L'Ordre s'est ouvert également aux directives du *CCEO* et, sur cette base, nous avons des articles clairs dans leurs orientations et qui soulignent bien l'évolution d'une manière claire et constante ; parmi eux,

[43] Cf. Mt 19, 21
[44] Mt 5, 3 ; Lc 6, 20
[45] *PC*, n° 14.
[46] *Ibid.*

l'article 25, qui explique le caractère sacré et l'ambiance religieuse du couvent et comment les religieux doivent veiller au respect des règlements concernant la clôture, qui consiste à affecter des parties déterminées et exclusivement consacrées à l'usage des religieux, est inspiré de *CCEO* 541.

4° La tradition et le droit propres de l'Église maronite tiennent aussi une place considérable dans ces nouvelles Constitutions. Le fait d'accentuer le droit et la tradition propres rappelle que les moines font partie d'une Église particulière et d'une tradition longue de plusieurs siècles. Ceci se voit dans ce qui a trait à la prière, pour laquelle la Règle dispose que les moines doivent faire place à des pratiques organisées, en tenant compte, d'une façon particulière, « des temps liturgiques, de manière qu'elles soient compatibles avec la liturgie sacrée et comme découlant d'elle et y aboutissant et ce conformément au Droit particulier de l'Église maronite (Art. 72-73)[47] ».

5° Les Constitutions ont un caractère historique : cela est clair si on considère le résumé de l'histoire de l'Ordre qu'on trouve au début des Constitutions de 2003[48] ; en effet, pour le bien de l'Ordre, les moines ont fidèlement mis en lumière et maintenu l'esprit et les intentions propres des réformateurs, ainsi que les saines traditions de l'Ordre. Ils ont essayé, autant que possible, de conserver les formes des Règles et des Constitutions précédentes en les complétant par les nouvelles directives. Par exemple, dans l'article 42 du chapitre sur l'obéissance, il est écrit que « l'obéissance religieuse n'est évangélique que si elle s'accompagne de la charité réciproque entre le supérieur et les confrères, les confrères considérant leur

[47] Cf. Droit Particulier de l'Église Maronite, 43 ; 86-88
[48] Cf. *RCOLM 2003,* Art. 1.

supérieur comme le Christ, le supérieur à son tour voyant le Christ dans ses confrères et se considérant comme leur serviteur dans l'amour » qui est un écho de *ROLM* 1732, I, Art. 3. Ou bien, dans l'article 50 du chapitre sur la chasteté : « les religieux ne comptent pas sur leur force, mais ils s'élèvent jusqu'à l'union avec Dieu, assidus […] à la protection des sens, excluant par là toute cause nuisible à la pureté », où on retrouve *ROLM* 1732[49].

D'autre part, nous constatons un retour à « *La Lanterne Monastique* », dans l'explication de la Règle ; ce retour exprime aussi l'attachement aux réformateurs et à leurs écrits. Il est vrai que les nouveaux documents paraissent suffisants, mais l'Ordre désire, par ces citations, rappeler aux moines de garder la fidélité à leur histoire et leur patrimoine. Dans l'article 21, les nouvelles Constitutions retournent au cinquième chapitre de « *La Lanterne Monastique* » (*LM, V)* pour expliquer la charité fraternelle et le détournement de l'hypocrisie, de l'égoïsme et du vain jugement.

Quelques articles attirent l'attention par le fait qu'ils joignent plusieurs références de base, afin de rendre le contenu riche et complet. Par exemple, au chapitre sur la chasteté, l'article 50 contient trois références : la première est biblique, à la seconde lettre aux Corinthiens, la deuxième est conciliaire, à *Perfectae Caritatis* 12, et la troisième est canonique-monastique, aux premières Règles de 1732.

B- Une nouvelle perspective théologique et une nouvelle terminologie sont visibles dans les nouvelles Règles et Constitutions. Nous pouvons remarquer cela dans divers articles qui expliquent la motivation et

[49] *ROLM* 1732, 2ème partie, C. II, Art. 5.

illustrent avec une richesse de perspectives théologiques les sujets à traiter, comme par exemple, dans les articles 36, 37, 38 du chapitre touchant *les vœux religieux,* où il y a une explication complète des trois vœux qui sont « des moyens efficaces, pour réaliser en eux (les moines) la mort et la résurrection du Christ et pour annoncer sa mission salvifique parmi les hommes ». Cette mort est la renonciation au monde et la résurrection est la vie glorieuse en et avec Jésus Christ, pour annoncer et inviter les hommes à la sainteté. En outre, l'article 38 ajoute qu'« en prononçant les vœux religieux, les moines proclament devant l'Église leur réponse à l'appel du Christ en consacrant toute leur vie au service du Seigneur, de l'Église et de la société ».

Un autre exemple se présente, dans l'article 49, touchant *la chasteté.* Tout d'abord, il y a une présentation de la chasteté comme « un don de grâce divine qui surpasse les mesures des hommes » ; ensuite, on remarque que ce vœu « dote les cœurs d'une liberté unique, ce qui permet aux moines de se consacrer au travail pour le Royaume de Dieu […] ». En effet, par la chasteté, les moines doivent surtout témoigner de la victoire de l'amour du Christ dans le monde. D'autre part, dans l'article 50, on souligne que, pour vivre la chasteté, le moine doit compter sur Dieu, s'unir à Lui et protéger ses sens, en s'éloignant de toute cause nuisible à la pureté, sans oublier de mentionner que l'ambiance familiale de la vie conventuelle favorise un cadre opportun à la chasteté et soutient le moine. Les avantages de la

chasteté sont, ainsi, non seulement le fait de s'unir à Dieu, mais surtout le fait d'orienter toute la force de l'amour vers Lui et vers le prochain[50].

En outre, en vue d'un enrichissement théologique, nous rencontrons quelques adjonctions ayant pour rôle d'orner le texte. Par exemple, dans ce même article touchant la chasteté, il est ajouté ce qui suit[51] : « cette grâce (la chasteté) nous la portons dans des vases d'argile pour que cette puissance soit de Dieu et non de nous[52] ». Ensuite, il est demandé que les moines ne comptent pas sur leur force, mais qu'ils s'élèvent jusqu'à l'union avec Lui, assidus à la prière, à la repentance, à la mortification et à la protection des sens[53], excluant par là toute cause nuisible à la pureté[54].

Ce mode de présenter les fondements théologiques des prescriptions de la Règle n'existait pas dans les anciennes Règles, quoiqu'il y eût l'explication de *LM* de Qara'alī, qui était, cependant, un ouvrage distinct de la Règle.

Nous remarquons, en outre, du point de vue de la terminologie, l'usage de mots et expressions différents par rapport aux versions précédentes des Règles et Constitutions. Nous ne rencontrons plus les termes « moine[55] », « monastère[56] », « coutume monastique[57] » que dans la partie historique : ils sont remplacés, dans toutes les autres parties des

[50] *PC*, n° 12 ; voir aussi les chapitres sur la pauvreté, Art. 55, 59 ; sur la prière, Art. 68-70, etc.
[51] *RCOLM* 2003, Art. 50.
[52] 2 Co 4, 7.
[53] Cf. *PC*, n° 12
[54] *ROLM* 1732, 1ème partie, C. II, Art. 5.
[55] *Ibid.*, 1ère partie, C. I, Art. 1 ; C. II, Art. I ; C. IV, Art. 1, etc.
[56] *Ibid.*, 1ère partie, C. I, Art. 3 ; C. IX, Art. 1.3.5 ; C. X, Art. 4.
[57] *Ibid.*, 1ère partie, C. XIV, Art. 1 ; C. XV, Art. 2.

Règles et Constitutions, par « religieux[58] », « couvent[59] » et « vie religieuse[60] » et ceci en vue d'appliquer les directives du *Motu Proprio PA.* Nous discuterons de ce sujet dans la dernière partie de notre travail[61].

En second lieu, dans la ROLM 1732, le style était rigide et impératif, exprimant l'idée que le moine « doit ou ne doit pas faire » ceci ou cela : « Le moine ne doit rien posséder à titre personnel[62] » ; tandis que, dans *RCOLM* 2003, il y a une sorte de développement pour chaque thème, pour l'expliquer et faire accepter ensuite plus facilement la norme en question. Au chapitre sur la pauvreté, par exemple, les Règles et Constitutions de 2003 expliquent que : « La pauvreté du religieux est un témoignage d'une vie caractérisée par l'ascèse, l'abnégation, le dévouement et la soumission volontaire à la loi du travail, à l'instar des pauvres de ce monde, et par l'éloignement de l'oisiveté, de la paresse et de la vie aux dépens des autres[63] ». En effet, nous pouvons dire aussi que la mentalité de l'époque se manifeste à travers le langage. Autrefois, par exemple, il était tout à fait « interdit » aux femmes d'entrer dans les monastères des hommes, tandis que, dans le nouveau texte, en vue de sauvegarder le caractère sacré et l'ambiance religieuse du couvent, les Règles et les Constitutions recommandent que les religieux veillent « au respect des règlements concernant la clôture qui consiste à affecter, dans chaque couvent, des parties déterminées, exclusivement consacrées à la prière et à la vie

[58] *RCOLM* 2003, Art. 21, 24, 26, 27, 40, 44, 49, 51, 54, 59, 63, 67, etc.
[59] *Ibid.*, Art. 24, 27, 51, 71, 275.
[60] *Ibid.*, Art. 25, 68, 78, etc.
[61] Voir *infra*, 579-591.
[62] *ROLM* 1732, 1ère partie, C. III, Art. 1.
[63] *RCOLM* 2003, Art. 59.

communautaire paisible et silencieuse[64] ». Il est donc tout à fait clair que, dans chaque monastère, il faut avoir un lieu sacré et privé, réservé aux seuls moines, où il est interdit d'entrer non seulement aux femmes, mais aussi à toute personne étrangère.

C- Outre des modifications touchant des sujets traités dans la *ROLM* 1732, nous remarquons aussi, dans les dernières *RCOLM* 2003, que certains articles de l'ancienne Règle n'ont pas de correspondant dans la dernière, et, inversement, qu'il y a, dans la dernière, des articles nouveaux par rapport à l'ancienne.

À ce propos, il faut rappeler que la matière des Règles et Constitutions, tant juridique que spirituelle, devait être convenablement mise à jour. À ce sujet, le numéro 14 du *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae* fournit deux normes :

> 1- La première consiste à supprimer ce qui est obsolète ou variable selon les coutumes d'un temps déterminé, ou correspondant à des usages purement locaux ;
>
> 2- La seconde norme exclut des Constitutions les éléments liés à des personnes ou à des circonstances trop particulières ou transitoires, qui correspondent au moment présent, aux conditions physiques et psychiques des membres, ainsi qu'à des circonstances particulières.

Le paragraphe 17 de ce même *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae* explique comment il faut comprendre le mot « obsolète » : « sont considérées comme obsolètes les choses qui ne constituent pas la nature et les fins de l'Institut, qui ont perdu leur signification et leur force, qui

[64] Cf. *CCEO*, Can. 541

n'aident aucunement la vie religieuse, en tenant compte cependant du témoignage que l'état religieux en raison de son rôle doit porter ».

Une chose « obsolète » n'est donc pas simplement une chose ancienne, puisque celle-ci pourrait encore être vitale ; ce n'est pas non plus nécessairement ce qui n'est plus observé, si la non observance est due à la négligence des supérieurs ou à la tiédeur des religieux. Par chose obsolète on entend celle qui, compte tenu de l'évolution des temps, n'est plus utile et, de ce fait, s'avère facilement encombrante ou nuisible.

Nous pouvons, par conséquence, distinguer deux types de suppression : suppression de normes obsolètes qui n'ont été aucunement substituées et suppression de normes qui ont été remplacées par des normes conçues avec une nouvelle mentalité.

1- *Suppression de normes obsolètes* : comme nous venons de l'expliquer, il s'agit de la suppression d'articles qui ne constituent pas la nature et les fins de l'Ordre et qui ont perdu leur sens et leur force, comme, par exemple, dans le chapitre touchant l'« habitat des cellules[65] », les anciens articles furent supprimés car ils n'ont plus de signification et de valeur ; ou bien, encore, dans le chapitre touchant la « Sainte Communion » dans la *ROLM* 1732, il est écrit que « si plusieurs fêtes se succèdent dans la même semaine, le moine ne doit pas communier à toutes les fêtes, par respect envers le sacrement, mais en suivant l'avis du supérieur[66] ». Cet article fut éliminé compte tenu de l'évolution théologique et de la nouvelle mentalité de l'Église. Par ailleurs, selon le chapitre touchant la « Bonne tenue » dans les *ROLM* 1732, « le moine ne devait pas manquer de

[65] *ROLM* 1732, C. VIII, Art. 1-6.
[66] *Ibid.*, C. XVI, Art. 3.

s'agenouiller devant les supérieurs et les plus anciens des prêtres, aux moments prescrits selon les coutumes des moines ». En effet, cette pratique n'est plus applicable dans les nouvelles Règles et Constitutions ; pourtant, nous notons, que, suivant ces dernières prescriptions, le moine est tenu à avoir un comportement respectueux et distingué, envers les supérieurs et les anciens moines, exprimé par des gestes plus adéquats à la mentalité d'aujourd'hui[67].

Nombreux sont les exemples mais nous ne pouvons pas tout mentionner. Nous nous limitons à donner quelques indications[68] pour comprendre la méthode suivie dans ce renouveau et les raisons qui ont porté à supprimer ou ajouter tel ou tel article.

2- *Suppression de normes qui ont été remplacées par d'autres normes conçues avec une nouvelle mentalité*

Le fait que certains articles avaient perdu leur sens, à cause de l'évolution du temps et de l'Ordre, fut pris en compte pour modifier les normes selon les conditions modernes. Dans l'article 2, du deuxième chapitre, sur la chasteté, le moine devait « fuir les femmes, même celles de sa parenté[69] » ; cet article n'existe plus, mais l'idée fondamentale qu'il contenait est exprimée, d'une nouvelle façon, dans l'article 54 des *RCOLM* 2003 qui explique que « le religieux s'oblige par le vœu de chasteté sous peine de péché : 1° à la chasteté totale et 2° au célibat », recommandations strictes qui font comprendre au moine la nécessité

[67] *RCOLM* 2003, Art. 51.
[68] Voir par exemple *ROLM* 1732, C. VII, Art. 4 ; C. IX, Art. 1, 7 ; C. XII, Art. 2.
[69] *ROLM* 1732, C. I, Art. 2.

d'avoir un comportement responsable sur le plan relationnel et sentimental.

D'autre part, le chapitre touchant « l'humilité » vient d'être supprimé mais il est cité implicitement, d'une façon ou d'une autre, dans les autres chapitres, en parlant, par exemple, de l'égoïsme, du respect ou du pardon.

En ce qui concerne les adjonctions, nous pouvons distinguer un bon nombre d'articles qui furent ajoutés pour enrichir le texte des Constitutions et le mettre à jour.

On voit ceci, d'une façon remarquable, dans la première partie des *RCOLM* 2003, pour ce qui concerne les « vœux religieux ». Une explication s'avérait nécessaire pour rendre le texte plus dense et réfléchi[70]. Un autre cas intéressant est celui de l'article 52 qui met en lumière le rapport entre vie communautaire et chasteté : « l'ambiance familiale de la vie conventuelle communautaire favorise un cadre propice à la chasteté. Il est plus facile de l'observer quand la charité sincère règne entre les confrères. Tous les religieux d'un même couvent, spécialement le supérieur, doivent contribuer à créer cette ambiance qui fait rayonner la compréhension, la joie, la paix et la confiance réciproque[71] ».

Ou encore, dans la *ROLM* 1732, selon le chapitre touchant l'obéissance, « le moine doit considérer son supérieur comme le Christ et lui obéir d'une manière aveugle[72] », alors que les nouvelles Constitutions redéfinissent l'obéissance d'une manière plus théologique et spirituelle, de

[70] *RCOLM* 2003, Art. 36-38. Voir aussi *supra*, 495-496.
[71] *RCOLM* 2003, Art. 52.
[72] *ROLM* 1732, C. I, Art. 1.

sorte que « le religieux perçoit, avec sincérité et bonne intention, la volonté divine à travers la volonté de son supérieur. Pour sa part, le supérieur recherche, avec humilité et abnégation, la volonté divine pour la communiquer à ses confrères avec fidélité, décelant l'action de l'Esprit Saint dans la vie de chacun d'eux[73] ».

D- Il nous a semblé qu'une attention spéciale a été octroyée à certains thèmes, qui, dans la nouvelle Règle, sont désormais mieux étudiés et développés, comme la vie communautaire, le travail, les malades et défunts, et l'apostolat, des points qui avaient été traités d'une façon beaucoup plus rapide dans *ROLM* 1732.

1- *La vie communautaire* : les nouvelles Constitutions expliquent le rôle de la vie communautaire[74] qui revêt une grande importance parce qu'elle assure au religieux une assistance spirituelle et psychologique et réduit les risques de la solitude. Elle est le vrai cadre pour vivre les vœux religieux, aide à accomplir la mission qui incombe aux individus et à la communauté[75] et prend corps dans la communauté religieuse, constituée du supérieur et des frères, qui partage la même vie quotidienne et qui est image du corps mystique du Christ[76]. C'est elle qui engendre une unité fraternelle et bien ordonnée où croît la personnalité de tous les membres qui peuvent

[73] *RCOLM* 2003, Art. 40.
[74] *Ibid.*, Art. 16-24.
[75] *Ibid.*, Art. 17.
[76] *Ibid.*, Art. 19.

s'y épanouir[77], en dénonçant l'égoïsme et en détournant de l'hypocrisie, du vain jugement et des paroles qui provoquent la tristesse[78].

Pour ce qui touche le travail, c'est conformément à l'enseignement biblique et patristique que les moines doivent accomplir la mission du travail avec enthousiasme, pour leur propre bien et le bien de la société. Il est ainsi l'élément essentiel de la vie religieuse pour atteindre le plus haut degré d'union avec le Créateur et sa création[79].

2- *Les malades et les défunts* : dans *RCOLM* 2003, l'attention pour les malades est exprimée de diverses façons : humainement, spirituellement et moralement. En effet, l'Ordre doit prendre soin de tous ses malades, en veillant sur la nourriture, le service, les soins médicaux, les visites et en prévenant les confrères afin qu'ils aident le malade par leurs prières. En outre, il faut que le Conseil général affecte un ou plusieurs couvents aux religieux âgés pour assurer à ceux-ci les services nécessaires, les soins et le repos, pour qu'ils puissent passer des jours paisibles dans la prière et l'action de grâce et parachever ainsi leur parcours dans une mission accomplie. Le malade doit, de son côté, rendre grâce au Seigneur en considérant sa maladie comme une intervention de Dieu pour son salut[80]. Dans la *ROLM* 1732, le contenu de cet article concerne surtout l'attitude du moine malade, sans donner autant d'importance à la participation et à la responsabilité de l'Ordre[81].

[77] *Ibid*., Art. 20.
[78] *LM* C. 5, de l'amour fraternel, 134.
[79] *RCOLM* 2003, Art. 78-79.
[80] *Ibid*., Art. 27.
[81] *ROLM* 1732, C. XVIII, §1-4.

Les nouvelles Constitutions reprennent en considération le souvenir des défunts, mentionné pour la première fois dans l'*Essai d'une Règle* (1697)[82], et commandent aux moines de prier pour les confrères défunts qui reposent en Dieu et qui sont membres du corps mystique du Christ[83].

3- *L'apostolat* : ce chapitre tient une place considérable dans les nouvelles Constitutions, surtout puisque les moines accordent une grande importance aux activités d'apostolat. Leurs œuvres sont devenues une expression de leur vie communautaire et un témoignage de leur consécration à Dieu et au service ecclésial[84]. Les moines exercent ces activités au nom de l'Église, conformément au droit commun et au droit particulier de l'Église maronite aussi bien qu'aux Constitutions[85].

L'Ordre a toujours veillé à maintenir la vie communautaire comme moyen fondamental et privilégié pour l'apostolat[86]. En outre, les sanctuaires de l'Ordre figurent au sommet de l'action apostolique et le Conseil général doit leur accorder la plus grande attention[87].

Un autre type d'intérêt pour l'activité pastorale et d'apostolat s'exprime par le fait que, par fidélité au cachet éducatif propre aux écoles de l'Ordre, la formation religieuse doit y être soignée, et cela en assurant un nombre suffisant de religieux spécialisés dans le domaine éducatif et un responsable pour la pastorale, afin de guider les jeunes et d'organiser les

[82] Voir *Appendice*, *ER*, C. XXII, 718-719.
[83] *RCOLM* 2003, Art. 28-30.
[84] *Ibid.*, Art. 82-101.
[85] *Ibid.*, Art. 83.
[86] *Ibid.*, Art. 85.
[87] *Ibid.*, Art. 86 § 4.

activités liturgiques[88]. En effet, depuis sa fondation, l'Ordre n'a pas considéré le ministère paroissial comme l'un de ses champs d'activité d'apostolat et pourtant ses couvents n'ont cessé d'attirer les fidèles, ce qui a transformé un bon nombre de ces monastères, en références paroissiales[89].

Il n'est pas sans intérêt de souligner aussi qu'une attention particulière fut portée au travail universitaire. Cette activité apostolique, scientifique et éducative, répond aux besoins ecclésiaux et nationaux du fait que l'Université est au service de la tradition spirituelle et intellectuelle et que son devoir est celui de former la personne dans son intégralité. L'Ordre encourage ses moines à cette mission et au travail de recherche et de publication pour le bien de l'Église et de la nation[90].

[88] *RCOLM* 2003, Art. 91.
[89] *Ibid.*, Art. 87 § 1.
[90] *Ibid.*, Art. 92.

CONCLUSION

Au cours du XX^e^ siècle, l'OLM fit un effort important de renouveau spirituel, de réflexion et de transformation dans les structures fondamentales de l'Ordre et de son administration, effort exprimé dans le nouveau texte des Règles et Constitutions.

Ce dernier texte a eu certainement une importance au point de vue de l'*aggiornamento* car il cite explicitement treize fois *Vatican II* et cent vingt-quatre fois le *CCEO*. Il se présente comme le fruit de ces expériences du renouveau qui est, peut-être, imparfait et toujours à poursuivre, mais qui est déjà concret.

Les nouvelles Constitutions donnent à l'Ordre un sens évident de son identité et de son patrimoine monastique. Cette claire identité comporte des avantages et des inconvénients car si elle a pu, en premier lieu, assurer la spiritualité monastique de l'Ordre, elle exige aussi de ce dernier qu'il suive une certaine systématisation, définie selon les textes juridiques, que le monachisme oriental, spécifiquement syro-maronite, ne connaissait pas auparavant dans sa forme et sa structure[1].

Il n'y a aucun doute que cette œuvre a achevé une longue période de travail, de près d'un siècle, que l'ensemble de l'Ordre avait vécue, mais elle n'est pas réellement terminée car divers aspects de la vie de l'OLM et de la vie d'aujourd'hui, que les Constitutions n'ont touché que dans leurs grandes lignes, devraient être élaborés, dans le futur, de façon plus détaillée et réelle.

Il est ainsi souhaitable que la nouvelle législation soit un instrument efficace qui permette aux moines d'atteindre la fin de leur vocation, la perfection chrétienne de l'expérience de Dieu, qui est toujours à chercher

[1] Voir *supra*, 42-43.

avec l'aide de l'Esprit Saint. Il est souhaitable aussi que l'Ordre se montre apte à bien remplir ses fonctions propres dans l'Église et dans le monde en suivant les directives de *Vatican II.*

Après avoir parlé de ces *RCOLM* de 2003, il nous paraît important de présenter aussi celles des moniales et de voir comment ces dernières ont pu définir leur identité et organiser leur propre gouvernement et comment se définit la relation entre les deux Ordres après leur séparation.

CHAPITRE III

LE RENOUVEAU DES MONIALES

3.1. Les moniales libanaises maronites entre tradition et nouvelles exigences

Dans la partie historique, nous avons parlé de la branche féminine de l'OLM, qui se trouvait répartie en six monastères *sui juris,* vivant la vie contemplative, basée sur la prière et le travail. Les moniales relevaient directement du Supérieur général de l'Ordre, pour tout ce qui concernait le domaine spirituel et administratif et du Conseil général, pour tout ce qui concernait le domaine économique et financier.

Nous avons souligné aussi que les moniales appartenaient, comme les moines, à l'Ordre mais n'avaient aucune participation au gouvernement de l'Ordre[1] ; cette situation était certainement une anomalie et avait été ressentie de plus en plus durement pendant le dernier siècle, de sorte que les moniales exprimèrent enfin leur désir d'avoir une certaine autonomie. Cette prise de conscience s'est réalisée graduellement, à partir de 1940, quand des essais de réforme ont été entrepris concernant la forme et l'organisation de la vie des moniales, mais sans donner de résultats tangibles[2].

Puis, en 1963, un projet d'unification du noviciat et de la maison de formation fut secondé par le Supérieur général Joseph Ṭarabay. L'Abbé proposa la création d'une « fédération monastique » des moniales, conformément aux prescriptions des canons 11 et 12 du *Motu Proprio PA.*

[1] Voir *supra*, 195.
[2] Cf. « Réponse de la Sacrée Congrégation Orientale », le 6 février 1941, dans *AGOLM*, Prot. n° 30/40.

Ensuite, la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales lui fit savoir qu'une telle fédération devait être régie par des Constitutions propres approuvées par le Saint-Siège ; et, à cet effet, elle conseilla à l'Abbé de consulter les Constitutions d'autres fédérations de ce genre[3]. Il est à remarquer ici que ce type de Fédération n'avait jamais existé en Orient, et c'est pour cela qu'il fallait avoir les renseignements nécessaires pour la réalisation d'un tel projet[4].

Dans la suite, la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales a poursuivi la réforme des moniales en collaboration avec plusieurs Supérieurs généraux de l'OLM, à savoir, après Jean ʿAndārī (1944-1950) et Joseph Ṭarabay (1962-1968), avec Boutros Azzī (1968-1974), Charbel Qassīs (1974-1980) et Paul Na'mān (1980-1986).

La difficulté de cette réforme était la nécessité de passer de la vie contemplative à la vie active. Les moniales refusèrent la distinction entre ces deux formes de vie, surtout puisqu'elles se considèraient fidèles à leur tradition et pouvaient facilement continuer à pratiquer en même temps les deux voies : vie de prière et de liturgie et vie active près des monastères (services auprès des vieillards, travaux manuels de tous genres, etc.), en préférant aussi la stabilité dans le monastère.

Une sorte de questionnaire fut envoyé de la part de la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales à chaque religieuse de l'OLM portant sur les formes de la vie religieuse. En outre, il y a eu des commissions dans chaque monastère pour étudier les situations propres aux

[3] Cf. « Lettre du père Joseph Tarabay, le 3 mars 1963 », dans *AGOLM*, Reg. XII, vol. III, n° 21.
[4] Cf. *PC*, n° 4.

moniales, dirigées par le père Emmanuel Khoury et le père Joseph Maḥfoūd qui furent désignés par le Supérieur général Boutros ‘Azzī[5].

Suite au rapport de ces deux pères[6] et à la visite canonique effectuée par le Père général lui-même, durant tout un mois, il résulta, d’après la situation spirituelle, sociale, humaine et économique dans laquelle se trouvaient les moniales, qu’il y avait un grand besoin d’aide et d’intervention.

Le résultat de la visite des deux pères se résume par ce qui suit[7] : il y avait deux tendances pour ce qui concerne la vie monastique : des moniales voulaient adopter la vie cloîtrée et d’autres désiraient s’engager dans la vie religieuse d’apostolat[8]. Il parut, cependant, que toutes les moniales s’accordaient sur le refus de continuer la vie « hybride » qu’elles menaient, « vie canoniquement cloîtrée et effectivement non cloîtrée », qui fut établie sous une influence latine, car ce type de vie cloîtrée n’avait jamais existé en Orient.

En outre, les deux pères estimaient opportun que les moniales soient divisées en deux groupes : les unes seraient cloîtrées et les autres seraient non-cloîtrées et rattachées aux Pères de l’Ordre, comme cela se passe entre les deux branches masculine et féminine de l’Ordre Carmélitain. Ils proposaient alors un Chapitre général spécial qui devait comprendre des

[5] Cf. « Lettre à son Eminence le Cardinal Maximilien de FURSTENBERG Préfet de la SCEO », 7 mars 1970, dans *AGOLM*, B. 074, n° 1683/14.
[6] Cf. « Lettre adressée par les PP. Khoury et Mahfoud au Rd. P. Général », Beyrouth le 20/9/69, dans *AGOLM*, B. 074.
[7] *Ibid.*
[8] Cf. « Lettre à son Eminence Rév.me le Cardinal Maximilien de FURSTENBERG Préfet de la SCEO », le 7 mars 1970, dans *AGOLM*, B. 074, n° 1683/14 ; cf. aussi « Lettre à son Eminience Rév.me le Cardinal Maximilien de FURSTENBERG, Préfet de la SCEO », datée le 22 avril 1970, dans *AGOLM*, B. 074, n° 1695/14.

religieuses de tous les monastères pour discuter les deux tendances susmentionnées et les démarches à suivre pour réaliser la division, tout en suivant les instructions sur le mode de vie religieuse et active de la SCEO[9], mais le projet ne se réalisa pas. Pourtant, les procédures pour avancer dans la résolution du problème du renouveau des moniales se poursuivaient pour créer un nouvel Ordre Religieux de vie active et/ou des monastères de vie contemplative[10].

Mais, dans quelle catégorie, suivant *PA,* les moniales de l'OLM furent-elles classées ?

Les moniales durent, en effet, être classées, comme les moines de l'Ordre, dans la catégorie d'« Ordre non-monastique », autour du moment de la nomination de la première Mère générale, puisque cette nomination, qui vint de la part du Saint-Siège[11], était contraire aux critères énoncés par *PA*, pour les Ordres monastiques[12]. Cependant, le cas n'est pas le même et l'identité non-monastique attribuée aux moines n'est pas reconnaissable chez les moniales car, s'il est vrai que ces dernières ont eu, récemment, une organisation centralisée et un noviciat unifié, cela représente une nouveauté par rapport à leur tradition constante et leur mode de vie qui témoigne de l'authenticité de leur caractère monastique. Par conséquent, les juger comme un « Ordre non-monastique » est injuste, car les critères de leur vie sont en

[9] Cf. « Lettre envoyée par le Nonce Apostolique Alfredo Bruniera au Rd. Père Général Pierre AZZI », datée le 12 octobre 1970, dans *AGOLM,* B. 074.
[10] Cf. « Lettera al Rdo. Padre Abate Paolo Naaman Superiore Generale dell'Ordine Libanese Maronita dalla SCO », datée le 7 gennaio 1982, dans *AGOLM,* B. 074, n° 485/65.
[11] Voir *supra*, 197-199.
[12] Cf. « Décret de la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales sur la mise en œuvre de la réorganisation des monastères et des Moniales Libanaises Maronites, présenté par le Visiteur Apostolique Georges Abi Saber, le 4 juillet 1984 », dans *AGOLM* - USEK, B. 074.

général conformes aux exigences du *Motu Proprio*, d'autant plus qu'on sait que le caractère monastique fut évidemment voulu par le réformateur Qara'alī, qui désira que le monastère Saint Elie soit le modèle pour tous les autres monastères féminins[13]. D'autre part, les moniales libanaises observent la Règle et les usages de la vie monastique selon les antiques traditions : prière et travail à l'intérieur ou dans les propriétés du monastère, tandis que l'apostolat n'est exercé que d'une manière adéquate à la vie monastique.

En outre, elles habitent dans des monastères *sui juris* dont elles font partie de façon stable par la profession et ont le privilège de l'exemption pontificale. Et, en fait, comme il est demandé dans le canon 5 du *Motu Proprio PA*, ces monastères *sui juris* étaient unis entre eux, non en provinces, ni en confédérations, mais par une figure représentative qui est devenue, finalement, la Mère générale. Les supérieures locales ont toujours été élues, mais pas à vie, sachant que ce type d'élection à vie n'a jamais existé dans le monachisme maronite. Ensuite, toutes les moniales sont unies par l'habit et aucune n'a le droit de se distinguer des autres[14].

Il faut rappeler aussi que la voie érémitique n'est pas loin non plus de la branche féminine, puisque quelques moniales, douées d'une vocation spéciale, désirent ce mode de vie. Par exemple, une des moniales contemporaines, sœur Marie de Jésus, qui vit au monastère Saint-Simon - 'Ayṭō, sous l'observance et la dépendance de sa supérieure et de sa communauté, suit ce mode de vie ascétique conformément aux Règles des

[13] Voir *supra*, 181-185.
[14] Voir *infra*, 573-574.

ermites, dans une cellule (considérée comme son ermitage) tout près du monastère, ayant de la sorte la possibilité d'assister à la messe tous les jours.

Par conséquent, il semble, selon tous ces critères, que les moniales suivent toujours la vie monastique et que, lorsque une figure représentative comme la Mère générale fit son apparition, cela ne fut que pour remplacer la figure du Père général qui avait régi l'Ordre jusqu'au moment de son indépendance par rapport à l'Ordre masculin.

Une réforme intérieure doit par ailleurs s'accompagner d'un travail sur les Règles. Les moniales ne possédaient, jusqu'à 1938, que la Règle de 1732 et, spécifiquement, le quatorzième chapitre inclus dans la deuxième partie[15] ; autrement dit, elles n'avaient pas de Règle propre et, comme les moines avaient éliminé et négligé, dans leurs nouvelles Constitutions, à partir de celles de 1938, tout ce qui se référait aux moniales, il semblait nécessaire de préparer et penser des Règles propres à celles-ci[16].

Après des études préparatoires concernant les Statuts des moniales, la Sacrée Congrégation a déclaré *ad experimentum* les Règles et les Constitutions révisées en 1979, durant le mandat du Supérieur général Charbel Qassīs, en demandant aux moniales d'y apporter les modifications nécessaires relatives aux exigences de la nouvelle organisation[17].

---

[15] Voir *supra*, 193.

[16] Cf. E. KHOURY, « *Taġayyob Al-Rahibāt 'an al-Mašroū'* - L'absence des moniales du projet », dans *Le renouveau des Règles et Constitutions de l'OLM, 01/09/1969-16/03/1974*, 115 ; cf. M.-C. EID, *Circulaire aux Moniales Libanaises Maronites au sujet des nouvelles Constitutions*, à l'occasion de la fête de Saint Antoine - Ğ'ītā, le 17 janvier 2005, 3-4 ; cf. aussi « Lettre à son Eminence Rév.me le Cardinal Maximilien de Furstenberg, Préfet de la SCEO », datée le 22 avril 1970, dans *AGOLM* – USEK, B. 074, n° 1695/14, p. 3.

[17] Cf. « Décret de la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales sur la mise en œuvre de la réorganisation des monastères des Moniales Libanaises Maronites », daté le 4 juillet 1984, dans *AGOLM* - USEK, B. 013

Les moniales s'accordèrent sur ces Constitutions car elles garantissaient la reconnaissance de l'authenticité de la vocation monastique, l'autonomie des monastères selon les canons du Synode Libanais et les Constitutions, la sauvegarde de la dépendance spirituelle et administrative de l'Ordre Libanais Maronite, ainsi que la sauvegarde des propriétés qui leurs sont accordées depuis leur fondation[18].

Pourtant, ces Constitutions ne furent pas envoyées à Rome pour être approuvées définitivement par le Saint-Siège à cause d'un désaccord sur l'identité et la nature de l'Ordre des moniales. Quelques-unes désiraient l'Ordre plus missionnaire et d'autres désiraient uniquement la vie contemplative[19].

Par ailleurs, en 1917, le Code de droit canonique avait interdit à tout Institut religieux d'hommes, qu'il s'agisse d'un Ordre ou d'une Congrégation à vœux simples, de droit pontifical ou de droit diocésain, d'avoir comme sujets des Congrégations religieuses de femmes[20]. C'est à la suite de cela que les moniales furent contraintes de demander leur indépendance et durent, pour cela, éclaircir la position de leur Ordre par rapport aux critères de classification dont nous venons de parler.

Il est certain que les moniales menaient le même genre de vie que les moines, suivant ce qui avait été établi dans les Règles et les Constitutions jusqu'en 1938 et qui reflète l'esprit des réformateurs. Il ressort donc très nettement de notre recherche que l'indépendance des moniales ne peut pas

[18] « Lettre de la part des moniales à son Eminence le Cardinal Rubin président de la SCEO, par l'intermédiaire de son Excellence Mgr Luciano Angeloni Nonce apostolique à Beyrouth», datée du 21/10/1983, Monastère Saint-Elie-Ğ'īţā, dans *AGOLM*-USEK, B. 013.
[19] Cf. Essais des *Constitutions et des Règles de Moniales Libanaises Maronites* 1979.
[20] *CIC* 1917, Can. 500, §2. Voir *supra*, 463, note 40.

annuler l'appartenance à une même spiritualité, à une même tradition et à une même histoire.

On remarque plutôt que seuls les moines de leur Ordre ont en main la formation et la direction spirituelle des moniales libanaises maronites, alors que, dans plusieurs autres Instituts, les religieuses peuvent avoir recours à l'assistance spirituelle de prêtres de n'importe quel Ordre ou de prêtres séculiers sans être obligées de s'adresser aux prêtres faisant partie de la branche masculine de leur Ordre.

Soucieuse du progrès spirituel de la vie religieuse des moniales, la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales avait demandé, au cours de l'année 1984, une restructuration de la branche féminine de l'Ordre Libanais Maronite qui comportait son unification en un Institut centralisé[21] ; mais, comme des moniales ont recouru au Saint-Père, déclarant qu'elles désiraient conserver leur état de vie monastique, la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales demanda que la forme de vie centralisée, déjà promulguée, soit maintenue par les religieuses des monastères de *Mār-Maroūn* et de *Mār-Sim'ān,* et que les monastères de *Mār Eliās, Mār Yoūssef* et *Mār-Sassīne* maintiennent leur autonomie selon le droit de la vie monastique ; ces trois monastères seront toutefois unis en une confédération dont la Sacrée Congrégation édictera les normes[22].

Ce projet n'a, cependant, pas eu un grand succès, et en 1985 les moniales adoptèrent le même genre de vie que les moines, sous la direction d'une Mère générale, et elles sentirent le besoin d'étudier elles-mêmes leurs propres Règles. Elles commencèrent à prendre conscience qu'elles faisaient

[21] Voir *supra*, 197-198.
[22] Cf. « Décret », dans *AGOLM* - USEK, B. 074, n° 136/84.

partie d'un même Ordre où les monastères sont reliés, et à mettre en commun leurs expériences, leurs réflexions, leurs désirs ; des échanges ont eu lieu entre elles, sans nier les difficultés des premières années, surtout parce que la majorité des moniales n'acceptèrent pas facilement la séparation de la branche masculine car les deux branches s'appuient mutuellement et se complètent, mais il faut, toutefois, reconnaître que l'expérience monastique féminine est différente de l'expérience monastique masculine. Il suffit de connaître un peu les deux Ordres pour se rendre compte qu'en plusieurs domaines les aspirations des moniales sont différentes de celles des moines. Ceux-ci ont parfois des besoins que les moniales n'ont aucunement et des difficultés se présentent chez eux qui sont tout à fait ignorées chez elles, et inversement.

Il était peut-être souhaitable d'avoir un Chapitre général mixte, composé d'un Supérieur général et d'une Supérieure générale, légiférant pour moines et moniales en même temps, en essayant de régler les rapports et les aspirations spirituelles propres à chacune des deux branches de façon à trouver un accord. Cependant, comme cette proposition est presque inacceptable pour les moines, il est juste alors que les moniales aient leur autonomie juridique qui rend leur Ordre féminin plus épanoui dans des cadres institutionnels pensés par elles-mêmes en fonction de leurs besoins et leurs problèmes.

Il était nécessaire de former une nouvelle commission, à la demande du Saint-Siège et selon ses directives, afin de réviser et d'élaborer un nouveau texte, à partir du projet des Constitutions et des Règles non approuvées de 1979.

En 1990, après plusieurs sessions et phases, fut donc rédigé un nouveau texte des Règles et des Constitutions, résultat du premier projet réalisé par les moniales récemment unies dans un même Ordre représenté par une Supérieure générale et un Conseil général. Les sources de ces Constitutions sont variées : la tradition monastique, les anciennes et nouvelles Constitutions et Règles des moines de l'OLM, le droit propre de l'Église maronite, les directives du *Motu Proprio* et du Concile *Vatican II* et les enseignements et décisions du Saint-Siège au sujet de la réforme des moniales libanaises maronites, particulièrement le décret connu sous le numéro 84/136, du 13 octobre 1983. Ces Constitutions furent mises *ad experimentum* pour une durée de cinq ans[23].

Au sujet de ces Constitutions, une grande diversité d'opinions s'est exprimée et les moniales se divisèrent en deux groupes. Le premier groupe considéra le texte des Constitutions comme bon et adéquat pour avancer dans le projet de la réforme dans leur Ordre féminin uni, ayant sa propre autorité, composé d'une Supérieure générale et de quatre assistantes, tandis que le second groupe considéra ces Constitutions comme contraires à la tradition et à la vie authentique des moniales libanaises maronites, qui se caractérise, en premier lieu, par l'autonomie des monastères. Par conséquent, il fallait reprendre la révision de ces dernières Constitutions pour convoquer ensuite à un Chapitre général extraordinaire, en visant une nouvelle élaboration, qui fût adéquate et satisfaisante pour toutes les moniales.

[23] Cf. M.-C. EID, *Circulaire aux Moniales Libanaises Maronites*, 4.

Le 3 juin 1995, une lettre fut envoyée par l'Ordre au Saint-Siège, au sujet de la convocation à un Chapitre général spécial pour la révision des Constitutions. Suite à la réponse du Saint-Siège, le 14 juillet 1995, une commission composée de moniales de tous les monastères débuta le travail, en présence des pères délégués de l'OLM pour cette mission : père Elias Khalifé (l'actuel Supérieur général de l'OLM), père Jean Al-Khawand et père Bassil Bassil. Il y eut cinq sessions pour la révision :

1- Première session (12-15 novembre 1995), au monastère Saint-Maroūn - Qnaytra, sur « la nature et les assises de la vie consacrée ».

2- Deuxième session (12-14 décembre 1996), au monastère Saint-Joseph - Jrabtā, sur « l'appartenance religieuse et la structure de l'Ordre ».

3- Troisième session (25-26 juin 1996), au monastère Saint-Simon - ʿAyṭō, sur « la formation religieuse ».

4- Quatrième session (9-10 decembre 1996), au monastère Saint-Elie - Ǧ'īṯā, sur « la relation de l'Ordre avec l'OLM ».

5- Cinquième session (15 mai 1997), au monastère Saint-Sassine - Baskintā, sur « la relation de l'Ordre avec les autorités ecclésiastiques ».

Ensuite, après avoir conclu le travail qui s'est étalé de la fin du Chapitre, le 15 mai 1997 jusqu'au début juillet 1998, une première copie fut mise entre les mains des moniales, sur laquelle fut faite une nouvelle révision à partir du 1er décembre 2000, date de la dernière étude, grâce à

laquelle nous avons le dernier texte des Constitutions et des Règles propres aux moniales, qui sont mises en expérimentation depuis 2004[24].

Il y eut naturellement une longue liste de questions importantes et difficiles qui jusqu'aujourd'hui ne sont pas encore toutes résolues. La plupart de ces questions ne pouvaient pas être si vite tranchées, parce qu'elles se rattachaient à une situation nouvelle, encore en évolution, et on ne peut donner de réponses avant d'avoir réalisé une expérience suffisante. En effet, la situation des moniales était délicate et compliquée du fait que, pour elles, se superposèrent les deux problèmes de la séparation d'avec la branche masculine et du choix entre identité monastique et identité non monastique.

3.2. Présentation des Règles et Constitutions des moniales de 2004

Nous avons déjà vu que les moniales de l'OLM se conformèrent aussi aux décisions du Concile Vatican II, des Brefs pontificaux et des décrets d'application qui suivirent[25] ; elles oeuvrèrent de manière à appliquer les principes essentiels du renouveau tel qu'il est défini par le décret conciliaire *Perfectae Caritatis.*

Partant de ces enseignements, des nobles traditions de l'Ordre, des préceptes et des lois qui régissent la vie monastique depuis ses débuts, sans oublier l'application du *CCEO,* les moniales libanaises maronites ont cherché, après les *R&C* 1990, à titre expérimental, à remanier et à rédiger, au cours de l'été 2002, un nouveau texte qui corresponde à leur situation et à

[24] Cf. *Règles des Moniales Libanaises Maronites 2004*, Ǧ'īṯā (Monastère Saint-Jean-le-Bien-aimé) 2004.
[25] Voir *supra*, 543.

leur volonté de rénovation. Ensuite, le nouveau texte amendé fut envoyé, pour approbation, au Saint-Siège. Après avoir étudié avec attention le document présenté, la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales, en vertu de la faculté concédée par le Souverain Pontife Jean Paul II, approuva, le 10 juin 2004, *ad experimentum et octennium* ce nouveau texte des Règles et Constitutions[26].

Cependant, bien que les moniales se soient trouvées dans une situation de rénovation semblable à celle des moines, leur renouveau est en réalité différent car il s'agit d'une « innovation » plutôt que d'une « rénovation », puisque, pour les moniales, le changement a été radical, du fait que les moines avaient déjà une organisation d'Ordre centralisé, tandis que les moniales l'ont instaurée au cours de cette période. En outre, les moniales n'ont pas pu résoudre complètement quelques questions importantes qui sont encore matière à discussion, comme on l'a déjà dit.

Avant de revenir sur ces questions, il nous paraît utile de présenter, en parallèle, le contenu des deux premières parties des Règles et Constitutions des moines de 2003 et des moniales de 2004, afin de comprendre l'évolution réalisée, tout en rappelant les relations étroites entre la branche masculine et la branche féminine de l'Ordre[27], ce qui fit, entre autres choses, que quelques moines collaborèrent à la rédaction des *RCOMLM* 2004.

[26] Cf. « Decretum, envoyé de la Congregatio Pro Ecclesiis Orientalibus, par son Excellence le Cardinal Ignace Moussa Daoud, Patriarche émérite d'Antioche des Syriens et Préfet », dans *Archives du Généralat des Moniales Libanaises Maronites*-Ǧ'ītā, sous le n° 127/2004.
[27] Voir *supra*, 193-195.

3.3. Tableau synoptique et comparatif des *RCOLM* 2003 avec *RCOMLM* - 2004

Au cours de notre étude, nous avons relevé une grande ressemblance entre les deux textes des Règles et Constitutions ; cela n'est pas étonnant, surtout après avoir vu l'histoire des moniales libanaises maronites et leurs relations avec l'OLM.

REGLES ET CONSTITUTIONS OLM 2003	**REGLES ET CONSTITUTIONS OMLM 2004**
	Introduction
T. I - LA VIE CONSACRÉE DANS L'ORDRE LIBANAIS MARONITE	**NATURE ET ASSISE DE NOTRE VIE RELIGIEUSE (T. I)**
C. I – La nature de notre vie consacrée et ses buts	La nature de notre vie religieuse (T. I, C. I) Notre appartenance religieuse (T. I, C. I, § 1) Notre identité religieuse *(T. I, C. I, § 2)*
C. II – L'Ordre et sa dépendance par rapport au patriarche et aux évêques. *I-L'obéissance au Souverain Pontife* *II- L'Ordre et sa dépendance du patriarche et des évêques.*	La relation de notre Ordre avec les autorités ecclésiastiques (T. VI) *-La relation de notre Ordre avec le Souverain Pontife (T. VI, C. I)* *-La relation de notre Ordre avec le patriarche et les évêques (T. VI, C. II)*

III- L'érection et la suppression des couvents.	*-L'érection ou la suppression d'un couvent (T. VI, C. II, Art. 300)*
C. III – La structure de l'Ordre	La structure de notre Ordre (T. I, C. I, § 3)
C. IV – Notre vie consacrée	Les assises de notre vie religieuse (T. I, C. I)
I- La vie communautaire	*Notre vie communautaire (T. I, C. I, 2)*
II- Notre vie conventuelle	*Notre vie religieuse (T. I, C. II - 4)* *La discipline quotidienne (T. I, C. II – 4, 4.2)*
1. La clôture	*Le cloître (T. I, C. II - 4, 4.1)*
2. L'habit religieux	*L'habit religieux (T. I, C. II - 4, 4.3)*
3. Les religieux malades et les religieux décédés	*Les religieuses malades, infirmes et décédées (T. I, C. II - 4, 4.5/4.6)*
4.Les visites canoniques	*La visite canonique (T. III, C. II, 1.3, Art. 195-200)*
III-Les vœux religieux	*Nos vœux religieux (T. I, C. II, 3)*
1. L'obéissance	*L'obéissance (T. I, C. II, 3.1)*
2. La chasteté	*La chasteté (T. I, C. II, 3.2)*
3. La pauvreté	*La pauvreté (T. I, C. II, 3.3)*
IV- Les sacrements, la	*Notre vie spirituelle (T. I, C. II, 1)*

prière et les exercices de piété *V- Le travail* ***VI- L'apostolat*** *VII- La relation avec les Congrégations et les Ordres religieux* *VIII- La relation avec les religieuses de l'Ordre Libanais Maronite*	*Le travail (T. I. C. III)* *La relation de notre Ordre avec l'Ordre Libanais Maronite (T. VI, C. III)* *Une histoire commune (T. VI, C. III, 1)* *Une relation spirituelle ecclésiastique (T. VI, C. III)* *L'aumônier général et les aumôniers des couvents (T. VI, C. IIII, 3)* *Autres services (T. VI, C. III, 4)*
C. V – Les ermites	Vie religieuse et ascétique (T. I, C. IV)

On remarque tout de suite que les deux Règles ont divers traits en commun. En premier lieu, dans les deux textes, la manière d'écrire est généralement plus concise et étudiée et le style est plus riche de celui des *ROLM* de 1732. En outre, les deux utilisent presque les mêmes expressions et parfois le même contenu, et, dans plusieurs cas, elles ont des titres communs ou très semblables.

Il est évident que ce sont les *RCOMLM* 2004 qui ont emprunté aux *RCOLM* 2003, d'abord parce que les *RCOLM* 2003 étaient déjà rédigées lorsque *RCOMLM* 2004 furent écrites, et il faut de toute façon rappeler que ce furent toujours les moines qui influencèrent les moniales, et non l'inverse, du moins jusqu'à présent.

Cependant, nous rencontrons une correspondance substantielle même si chacune des deux Règles suit son ordre propre, qui parfois est différent de celui de l'autre.

La colonne de droite de ce tableau signale les « titres » de la *RCOMLM* 2004 qui correspondent aux *RCOLM* 2003, non seulement par le thème et le contenu, mais souvent aussi par leur place, au moins approximativement.

Il est à remarquer que dans les *RCOMLM* il y a une introduction qui sert à expliquer l'« état religieux » et à présenter un aperçu historique du monachisme ancien, en parlant d'une façon particulière du monachisme égyptien, syriaque et basilien, pour ensuite développer un petit aperçu historique de l'OLM et de la réforme des moniales. Cette introduction a pour rôle de faciliter au lecteur la compréhension des origines de la vie monastique[28], tandis que, dans les *RCOLM*, les moines insèrent cet aperçu historique dans le texte touchant « la nature de la vie consacrée et ses buts[29] ».

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de quelques petites divergences, les deux textes des Règles et Constitutions se ressemblent plus encore par un trait commun de grande importance : l'un et l'autre présentent une définition

[28] Cf. *RCOMLM 2004*, Intro.
[29] Cf. *RCOLM* 2003, T. I – C. 1.

de la nature de la vie consacrée ou monastique en soulignant considérablement le patrimoine et l'origine monastique des deux Ordres. Ce trait se distingue nettement et les deux textes essayent de formuler l'appartenance et les buts de la vie religieuse des deux branches de l'Ordre comme suit :

« L'Ordre Libanais Maronite est l'une des voies de la vie monastique authentique. Guidé par la tradition monastique, il s'inspire de l'esprit de l'Église Maronite Syriaque d'Antioche [...][30] ». « Notre vie monastique est une vie à la suite du Christ ; elle consiste dans une vie monastique communautaire, dans la profession des vœux religieux publics, dans le but de réaliser notre consécration baptismale et de contribuer à l'édification du Royaume de Dieu et au service de l'Église. L'Ordre s'appuie sur la vie communautaire, la vie de prière, de silence, de quiétude et de pratiques ascétiques. L'Ordre s'engage également dans des activités apostoliques [….][31] ».

« Le but premier et ultime de notre vie religieuse est de témoigner du Christ. Ce chemin que nous empruntons est un don particulier de Dieu ; il nous aide à réaliser la vocation chrétienne que nous avons reçue par le baptême et qui imprime en nous l'image du Christ[32] »

Les deux textes essayent de formuler la nature et le but de la vie religieuse, en réponse aux questions posées par le monde et, surtout, par l'Église. À ce propos, on voit clairement que les *RCOLM* 2003 et *RCOMLM* 2004 font allusion à la nature monastique de l'Ordre, en invitant les moines

[30] *RCOLM* 2003, Art. 1 // *RCOMLM* 2004, Art. 1.
[31] *RCOLM* 2003, Art. 2-3 // *RCOMLM* 2004, Art. 5-8.
[32] *RCOMLM* 2004, Art. 4, §1.

et les moniales à tendre vers cet esprit dans la mesure de leur amour et de leurs forces.

Dans l'ensemble, nous voyons que les deux textes suivent des cours parallèles. Pourtant, nous relevons quelques déplacements, les uns considérables, les autres légers ; il est ainsi intéressant d'observer en quel sens se font les déplacements.

Tout d'abord, prenons en considération les déplacements importants. Dans le premier titre des *RCOLM*[33], le deuxième chapitre consacré à « l'Ordre et sa dépendance de l'autorité ecclésiastique » interrompt la séquence parallèle des deux Règles, puisque dans *RCOMLM,* le même sujet est traité au VI^e^ titre.

Le sens de ce déplacement peut être compris différemment. Nous supposons, en effet, que les moines désiraient mettre le texte dans cette première partie en suivant l'exemple du *CCEO* qui met ce point en relief au début de ses canons afin que tout Ordre exprime son appartenance et son identité. Les moines trouvent dans ce fait de suivre le *CCEO* l'expression non seulement d'une logique systématique, mais surtout d'une réalité quant à la nature même de l'existence de l'Ordre qui, selon les Constitutions, se trouve « au cœur même de l'Église[34] ». L'Ordre masculin se hâte d'exprimer non pas seulement son obéissance au Souverain Pontife et sa dépendance du patriarche et des évêques, mais aussi son obéissance au service de l'Église, à partir d'une conception théologique de l'Église patriarcale et du rôle historique de l'Ordre[35] en soulignant aussi que l'OLM

[33] Voir *supra*, 547-549.
[34] Cf. *ROLM* 1974, Art. 10 ; *RCOLM* 2003, Art.1-3.
[35] Cf. *RCOLM* 2003, Art. 7.

est un Ordre clérical, en raison de la fin et du projet poursuivi par les réformateurs et en vertu d'une coutume légitime[36]. De leur côté, les moniales ont préféré laisser l'article touchant les relations avec les autorités ecclésiastiques dans les Constitutions et pas dans la première partie, consacrée à la définition de l'identité de l'Ordre, parce que, dans leur vision, ces relations concernent probablement, plutôt le côté pratique et administratif, tandis que dans la première partie de la Règle des moniales on traite les assises de la spiritualité monastique.

Un autre sujet fut déplacé dans les *RCOMLM*, celui touchant « la visite canonique ». Les moines le placent dans la première partie, après le troisième point du deuxième chapitre, qui touche les malades et les défunts, tandis que les moniales le déplacent à la troisième partie, là où elles parlent des responsabilités et des fonctions de la Supérieure générale. Probablement, les moines ont pensé mettre ce chapitre après celui sur les malades et les défunts, parce que la visite a pour but de s'informer, de soutenir, d'encourager ou de réclamer. Pourtant, nous trouvons que sa place est plus adéquate dans les Constitutions des moniales, puisque cette visite canonique est une des fonctions du Père général ou de la Mère générale et doit donc être insérée dans le titre touchant « Les responsabilités et l'administration de l'Ordre ».

Par rapport aux déplacements légers, nous remarquons, dans la partie touchant « les assises de la vie consacrée ou monastique » des deux Règles et Constitutions, une conformité des chapitres, mais chacun les met dans un ordre différent. L'explication d'un tel déplacement n'est pas sans

[36] Cf. *Ibid.*, Art. 4-5.

importance car elle exprime, d'une façon ou d'une autre, la supériorité ou l'importance d'un thème sur un autre. Les moniales mettent, par exemple, le chapitre concernant « la vie spirituelle » au début de cette partie, comme pour exprimer que la prière est à la base de leur vie religieuse. D'autre part, les *RCOMLM 2004* déplacent l'article 219 des *RCOLM* 2003 concernant « la préséance dans l'Ordre » pour le joindre au chapitre touchant « les assises de la vie consacrée », et cela s'explique du fait que la vie quotidienne des moniales se développe, surtout, à l'intérieur du monastère et, à cause de cela, l'organisation hiérarchique joue un rôle plus important pour elles, tandis que, chez les moines, cette question n'a pas le même poids puisqu'ils ont de multiples engagements, parfois hors de leurs monastères. C'est pour cela peut-être qu'ils ne mentionnent ce sujet que d'une façon casuelle, au chapitre touchant les élections, pour rappeler aux membres qu'ils doivent respecter la préséance ordinaire dans l'Ordre[37].

D'ailleurs, les *RCOLM* 2003 exposent, dans cette partie, non pas seulement les relations avec les autorités ecclésiastiques, mais aussi avec les autres Ordres et religieux, et parlent d'une façon particulière de l'Ordre des Religieuses Libanaises Maronites.

Ces dernières passent sous silence la question de la relation avec les autres Ordres et Congrégations religieuses mais, concernant la relation historique et spirituelle avec l'OLM, bien qu'elle soit traitée au chapitre touchant « l'appartenance religieuse[38] », les moniales la reprennent au VI[e]

[37] Cf. *RCOLM* 2003, Art. 219.
[38] Cf. *Ibid.*, Art. 1-3.

titre, d'une manière plus étudiée et détaillée, afin de mettre en relief son importance[39].

À côté des titres identiques ou très semblables, on en trouve quelques-uns qui se correspondent, mais dont la teneur est assez différente dans les deux Règles, chacune dépendant de sa propre ambiance et de ses exigences propres, de sorte qu'on trouve parfois des thèmes préférés par les moines et négligés par les moniales, ou traités autrement, et inversement. On notera, par exemple, l'importance que les *RCOLM* 2003 confèrent à la mission et à l'apostolat, leur consacrant un chapitre entier, alors que, dans les *RCOMLM* 2004, l'apostolat n'est mentionné que d'une façon très brève, dans les derniers articles du chapitre touchant le travail. En effet, cela s'explique par le fait que l'Ordre des moines accorde une grande importance aux activités d'apostolat qu'ils considèrent comme une expression vivante de leur vie religieuse et un témoignage de leur consécration totale à Dieu et à l'Église[40], tandis que les moniales se concentrent plus sur la vie de prière à l'intérieur du monastère.

Un autre exemple : les *RCOLM* 2004 consacrent un chapitre particulier à l'« organisation de la vie quotidienne », et cela à cause de la grande importance, pour les moniales, de la vie au sein du monastère, comme nous l'avons souligné[41]. Cette discipline est, pour les moniales, la preuve de la stricte observance des Règles et Constitutions. Dans les *RCOLM* 2003, à l'inverse, cette discipline est mentionnée d'une manière générale et brève, dans l'article 31, qui décrit la visite canonique du Père

[39] Cf. *RCOMLM* 2004, Art. 302-305.
[40] Cf. *Ibid.*, Art. 82-101.
[41] Voir *supra*, 193-199.

général et souligne que l'Abbé est tenu de s'enquérir des activités du couvent et d'évaluer, sur le terrain, sa façon de vivre sous l'angle de la vie communautaire, de l'entente et de l'harmonie fraternelle, de la gestion matérielle et financière, de l'observance des Constitutions et de l'application minutieuse de la discipline quotidienne.

Pour élucider le rapport entre les deux Règles et Constitutions, un des moyens dont on dispose aussi est l'étude du vocabulaire, qui est en grande partie commun aux deux ouvrages, et il suffit d'y jeter un coup d'œil pour remarquer l'unité dans les termes clefs. Parmi ces termes en commun, rappelons en premier lieu : « moines-moniales » et « monastères »[42], qui, cependant, ne sont mentionnés que dans les parties qui parlent de l'histoire et de la tradition ; nous rencontrons ensuite « religieux-religieuse[43] » ; « couvent » ; « Ordre » ; « vie conventuelle, vie communautaire[44] ». Cette différence dans les vocabulaires exprime l'obéissance des deux Ordres, d'une manière consciente, aux enseignements des décrets.

D'autre part, il est à noter que, dans leur majorité, les citations explicites et les formules introductives sont presque les mêmes.

Nous rencontrons, à ce propos, une ressemblance remarquable aux chapitres touchant « la vie communautaire[45] » et « les vœux[46] ».

Nous constatons, en outre, dans les chapitres qui traitent des vœux, que les deux Règles utilisent les mêmes citations bibliques, conciliaires ou juridiques. Au chapitre touchant « l'obéissance » nous rencontrons dans les

[42] *RCOLM* 2003, Art. 1-3 ; *RCOMLM* 2004, Intro., Art. 1-3.
[43] *RCOLM* 2003, Art. 4, 10, 13-15, etc. ; *RCOMLM* 2004, Art. 4-8, etc.
[44] *RCOLM* 2003, Art. 16, 52, 82 etc ; 17, 19-20 ; *RCOMLM*, Art. 11, 13, 29, etc.
[45] Cf. *RCOLM* 2003, Art. 16-24 // *RCOMLM* 2004, Art. 29-36.
[46] Cf. *RCOLM* 2003, Art. 39-67 // *RCOMLM* 2004, Art. 38-62.

deux textes les mêmes citations : Jn 4, 34 ; Ph 2, 8 ; *PC* n° 14. Ensuite, au chapitre touchant « la chasteté » : Mt 19, 12 ; 1 Co 7, 32-35 ; *PC*, n° 12 ; 2 Co 4, 7 ; Constitutions 1732, 2ème partie, C. 2, Art. 5 ; et au chapitre touchant « la pauvreté » : Mt 19, 21 ; Mt 5, 3 ; Mt 25, 40. Il est à noter, d'ailleurs, que la longueur des deux Règles est presque la même.

Nous pouvons donc dire que ce n'est pas seulement dans le domaine historique et de la tradition que se reconnaissent l'unité et l'harmonie de la vie des moniales avec celle des moines, mais c'est aussi dans le domaine de la rénovation réalisée aujourd'hui dans les Règles et Constitutions.

L'étude comparative nous permet de conclure que le rapport entre les deux Règles et Constitutions est très proche : cela ressort de la correspondance du plan, de la plupart des thèmes et de la nature et des buts de l'Ordre tels qu'ils sont indiqués dans les deux Règles, de même que des citations.

Cette étroite parenté des *RCOLM* 2003 et *RCOMLM* 2004 est un fait naturel puisque les moniales étaient membres du corps de l'OLM et suivent toujours la même spiritualité, sous la direction de prêtres de la branche masculine, en visant la même fin monastique, sans oublier que, d'après le témoignage de plusieurs moines qui ont exprimé cette idée pendant diverses conférences et conversations[47], les moniales libanaises maronites représentent pour les moines une mémoire vive de l'ancienne vie monastique, authentique et traditionnelle.

[47] Nous mentionnons, à titre d'exemple, le Rd.me P. Abbé Aṯanāsios Al-Ǧalḫ, Rds. P. Claude Nadra, P. Augustin Mhanna, P. Louis Ḫawand, P. Elie ʿAzzī, etc., qui se sont exprimés ainsi durant leurs conférences dans les monastères des moniales libanaises maronites auxquelles nous avons assisté.

Nous constatons, par ailleurs, un réel développement de certains thèmes par rapport à la *ROLM* de 1732. Il ne sera pas exagéré de dire que, avec toutes leurs limites, les *RCOLM* 2003 et les *RCOMLM* 2004 sont les textes législatifs les plus complets que les deux Ordres ont rédigés jusqu'aujourd'hui.

Pour montrer davantage la grande ressemblance, nous présentons un tableau comparatif également pour les parties de *RCOLM* 2003 et *RCOMLM* 2004 que nous n'examinons pas, puisqu'elles n'entrent pas dans notre étude.

Règles et Constitutions OLM – 2003	**Règles et Constitutions MOLM – 2004**
T. II – La formation dans notre Ordre	De la formation religieuse *(T. II)*
Introduction – Principes de la formation religieuse	L'objectif et les principes de notre formation religieuse *(T. II, C. I)*
C. I – Les étapes de la formation religieuse	Les étapes de notre formation religieuse *(T. II, C. II)*
L'étape préparatoire	
Le postulat	*Le postulat (T. II, C. II, 1)*
Le noviciat	*Le noviciat (T. II, C. II, 2)* / *Les novices (T. II, C. II, 2.1)*
Le couvent du noviciat	*Le couvent du noviciat (T. II, C. II, 2.2)*

La durée du noviciat	*La durée du noviciat (T. II, C. II, 2.3)*
La formation des novices	*La formation des novices (T. II, C. II, 2.5)*
Le maître des novices	*La maîtresse des novices (T. II, C. II, 2.6)*
Les droits et devoirs des novices	*Les droits et les devoirs de la novice (T. II, C. II, 2.4)*
La profession temporaire	*Les vœux temporaires (T. II, C. II, 3)*
La profession perpétuelle	*Les vœux perpétuels (T. II, C. II, 4)*
C. II – Les études, la spécialisation et la formation permanente	Notre formation religieuse continue *(T. II, C. III)*
La période des études	*Les études et la spécialisation (T. II, C. III, 1)*
La spécialisation	
La formation permanente	*La formation continue (T. II, C. III, 2)*
T. III - La responsabilité et le gouvernement dans l'ordre	La responsabilité et l'administration dans l'Ordre *(T. III)*
Introduction – L'autorité dans l'Ordre	Introduction : Définition de l'autorité
C. I – La Synaxe générale dans l'Ordre	La Synaxe générale de l'Ordre *(T. III, C. I)*
La Synaxe générale et sa nature	*La définition de la Synaxe générale (T. III, C. I, 1)*
La composition de la Synaxe générale	*La Constitution de la Synaxe générale (T. III, C. I, 2)*

La convocation de la Synaxe générale et sa tenue	*La tenue de la Synaxe générale (T. III, C. I, 3)* *La présidence et l'administration de la Synaxe générale (T. III, C. I, 4)*
Fonction de la Synaxe générale *Durée de la Synaxe générale*	*L'objectif de la Synaxe générale (T. III, C. I, 5)* *La durée de la Synaxe générale (T. III, C. I, 6)* *Règlements de la Synaxe générale (T. III, C. I, 7)*
C. II – Les élections dans l'Ordre	Les élections dans l'Ordre *(T. VII)* *L'élection au Conseil général (T. VII, C. 1)* *La convocation et la date des élections (T. VII, C. I, 1)* *Les électrices et le droit du vote (T. VII, C. I, 2)* *La procédure électorale (T. VII, C. I. 3)*
C. III – L'administration générale dans l'Ordre *Le Père général* *Ses qualités*	Les responsabilités générales dans l'Ordre *(T. III, C. II)* *La Supérieure générale (T. III, C. II, 1)* *La Supérieure générale comme*

	modèle de l'Ordre (T. III, C. II, 1, 1.1)
Ses fonctions	*Les fonctions de la Supérieure générale (T. III, C. II, 1, 1.2)*
Vacance de l'office du Père général	*La vacance de l'Office de Supérieure générale (T. III, C. II, 1, 1.4)*
Le Conseil général	*Le Conseil général (T. III, C. II, 2)*
Les assistants généraux	*Les assistantes générales (T. III,*
Le vicaire général	*C. II, 3*
L'assistant chargé du secteur culturel, pédagogique et éducatif	
L'assistant chargé du secteur missionnaire, pastoral et social	
L'assistant chargé du secteur économique	
C. IV – Les fonctions générales dans l'Ordre	Les fonctions générales dans l'Ordre *(T. III, C. III)*
Le secrétaire général	*La secrétaire générale (T. III, C. III, 1)*
L'économe général	*L'économe générale (T. III,*
Le procureur de l'Ordre près le Siège Apostolique	*C. III, 2)*
Le directeur général des écoles de l'Ordre	

C. V – Les responsabilités dans les couvents de l'Ordre	Les responsabilités dans les couvents de l'Ordre *(T. III, C. IV)*
Le Supérieur local	*La Supérieure du couvent (T. III, C. IV, 1)*
La Synaxe conventuelle	La Synaxe Conventuelle *(T. III, C. IV, 2).*
C. VI – Les fonctions dans les couvents de l'Ordre	Les fonctions dans les couvents de l'Ordre *(T. III, C. V)*
Le vicaire du couvent	*La Vicaire du couvent (T. III, C. V, 1)*
L'économe du couvent	
Le directeur de l'école	*L'Économe du couvent (T. III, C. V, 2)*
C. VII – L'Ordre de préséance, les dignités et les titres honorifiques	
L'Ordre de préséance	
Les dignités et les titres honorifiques	
T. IV – Des biens temporels de l'Ordre et leur administration	Des biens temporels de l'Ordre et leur administration *(T. IV)*
C. I – Le droit de l'Ordre à l'appropriation	Le droit de l'Ordre à l'appropriation *(T. IV, C. I)*
C. II – L'administration ordinaire des biens temporels de l'Ordre	L'administration ordinaire des biens temporels de l'Ordre *(T. IV, C. II)*
C. II- L'administration extraordinaire des biens temporels de l'Ordre	L'administration extraordinaire des biens temporels de l'Ordre *(T. IV, C. III)*

C. IV – L'aliénation de la propriété et les contrats *C. V* – L'économat général *Le bureau de comptabilité* *Le bureau des affaires juridiques* *Le bureau des affaires économiques* *L'ensemble des bureaux de l'économat général* *La caisse commune* *C.* VI – Le Waqf, les pieuses volontés et les offrandes pour la célébration de la divine liturgie. *Le waqf et les pieuses volontés* *Les offrandes pour la célébration de la Divine Liturgie*	L'aliénation de la propriété et les contrats *(T. IV, C. IV)* La caisse commune *(T. IV, C. V)* Les waqfs et les pieuses volontés *(T. IV, C. VI)*
T. V – La correction fraternelle et la sortie de l'Ordre *C. I* – La correction fraternelle *Les monitions et les sanctions* *Le tribunal de l'Ordre* *C. II* – Le passage à un autre Institut religieux et inversement	La correction fraternelle et la sortie de l'Ordre (*T.* V) La correction fraternelle *(T. V, C. I)* *Les monitions et les sanctions (T. V, C. I, 1)* *Le tribunal religieux (T. V, C. I, 2)* Le passage de l'Ordre à un autre Institut religieux et inversement

	(T. V, C. II)
C. III – La sortie volontaire de l'Ordre	La sortie volontaire de l'Ordre *(T. V, C. III)*
La sortie du profès de vœux temporaires	
La sortie du profès de vœux perpétuels	
C. IV – L'indult d'exclaustration	L'exclaustration *(T. V, C. IV)*
C. V – Le renvoi de l'Ordre	Le renvoi de l'Ordre *(T. V, C. V)*
Le renvoi en vertu «ipso iure et ipso facto»	
Le renvoi immédiat	
Le renvoi d'un profès de vœux temporaires	
Le renvoi d'un profès de vœux perpétuels	
Le religieux qui quitte l'Ordre ou qui est renvoyé de l'Ordre	
T. VI – L'obligation des Constitutions et des décisions des Synaxes générales	Conclusion Des Constitutions de l'Ordre – La nature coercitive des Constitutions et des Règles
	Appendice – La phase transitoire

3.4. Synthèse et propositions

Pour des raisons d'ordre historique que nous avons largement rappelées, les Règles et les Constitutions de l'Ordre féminin reproduisent textuellement en plusieurs articles les constitutions de l'Ordre masculin. Pourtant, dans la première partie, nous remarquons que les moniales, conscientes des critères des décrets du Saint-Siège, accentuent davantage la vie monastique et la vie de prière, alors que les moines s'intéressèrent, plus qu'à la présentation de l'identité de l'Ordre et à sa spiritualité, à la vie apostolique et missionnaire.

Les Règles et Constitutions des moniales ont alors comme noyau central la vie de prière et de travail, dans laquelle on peut retrouver l'essence de la vie monastique. Même si, par rapport au texte des moines, ce sont les mêmes valeurs qui sont mises en relief face au renouveau, concernant la fidélité au patrimoine, la fidélité à l'histoire et la conscience aigüe de l'esprit monastique, d'une façon ou d'une autre, dans tous les titres, il faut souligner justement la place de choix consacrée par les moniales à la dimension spirituelle, tandis que les moines développent aussi la dimension apostolique.

À la lumière de ces caractères propres aux moniales qui ressortent des nouvelles Règles et Constitutions, nous sentons la nécessité de proposer un projet de nouvelle organisation aux moniales. Et voici les points forts qui nous permettent de regarder ce que les moniales vivent et ce qu'elles possèdent dans les règles :

Elles sont considérées, suivant la terminologie canonique, comme « religieuses » simples, mais en fait leur mode de vie n'est que celui de la

vie monastique, puisqu'elles n'ont pas d'œuvres et d'activités apostoliques en dehors de leurs monastères. Les moniales s'appliquent à annoncer l'Évangile du Christ au monde à travers leurs bonnes œuvres, la splendide liturgie et les activités spirituelles accomplies en accueillant les fidèles dans leurs monastères et dans leurs sanctuaires, qui constituent un levain chrétien qui donne vie et esprit à tout le peuple et insuffle dans sa structure la spiritualité de la vie monastique, en gardant ses caractères fondamentaux (prière, travail, vie communautaire, ascétisme, etc.).

Pourquoi alors négliger leur esprit et leur mode de vie, si précieux aujourd'hui au Moyen-Orient, quand ces moniales possèdent toutes les qualités reconnues touchant la vie monastique ? Est-ce que la structure extérieure du gouvernement est plus importante que l'esprit intérieur et les caractères fondamentaux d'une telle vie ? Et pourquoi refuser de voir, dans cette structure, une structure foncièrement monastique, simplement à cause d'une question formelle et non pas substantielle ? Est-ce que les critères exigés dans le *Motu Proprio PA*, n'ont pas compliqué la vie monastique qui fut reconnue comme libre et variée par ses formes, en l'enfermant dans certains canons ?

Nous désirons ainsi proposer aux moniales quelques idées qui pourraient les aider à reprendre juridiquement leur propre identité monastique, puisqu'elles l'appliquent sur le terrain, en essayant d'éviter dorénavant la distinction entre « moniales » d'autrefois et « religieuses » d'aujourd'hui, puisqu'elles n'ont jamais changé d'esprit et de mode de vie monacal, mais ont dû appliquer un certain renouveau, prescrit pour tous les monastères, en Orient et en Occident.

3.4.1. *Propositions pour une rénovation*

Une évolution évidente s'est déjà faite dans l'OMLM : l'unification des monastères, la formation spirituelle et culturelle, la rédaction des Règles et Constitutions, la responsabilité et l'administration de l'Ordre etc. ; pourtant, cette évolution, était souvent incompatible et inadéquate par rapport aux critères exigés par le *Motu Proprio PA.*

Il est vrai que nous ne pouvons nier que les moniales vivaient et vivent un tournant de leur histoire et qu'elles se trouvent engagées dans le mouvement de renouveau de l'Église universelle ; pourtant, dans le cas de l'OMLM , il ne s'agit pas simplement d'un renouveau de la discipline et des Constitutions et d'une adaptation à de nouvelles observances, mais il s'agit plutôt d'une rénovation profonde pour redéfinir l'identité authentique de l'Ordre, par un effort de recherche et de réflexion, et pour définir ainsi les Règles. Il faut prendre alors en considération les questions fondamentales qui touchent l'identité et, sur cette base, orienter de façon convaincante le renouveau de l'Ordre féminin dans des voies bien précises.

En effet, le renouveau des moniales n'est pas identique à celui des moines. C'est vrai que le point de départ, l'appel à l'histoire et à la tradition, est le même pour les deux groupes, mais la situation de la branche féminine est différente. Les moines sont en train de rénover leur mode de vie, tandis que les moniales sont en face d'une alternative touchant une question fondamentale pour leur existence : accepter la centralisation de l'Ordre ou bien garder l'autonomie des monastères.

La situation juridique actuelle des moniales n'est ni satisfaisante ni adéquate. Il faut donc une transformation, une rénovation, une classification

et, pour cela, nous avons pensé proposer quelques orientations de renouveau.

Tout d'abord, dans ces circonstances, deux voies s'offrent aux moniales : ou bien elles adoptent un gouvernement centralisé de l'Ordre, c'est-à-dire une Mère générale, un Conseil général et un Chapitre général et des monastères unis entre eux, ou bien, tout en conservant et même en intensifiant des liens de communion et de collaboration entre les monastères, elles forment une « fédération de monastères », juridiquement autonomes, tout en suivant la même tradition, la même histoire et en vivant la même spiritualité et les mêmes convictions, mais selon le charisme propre à chaque monastère.

Nous avons parlé, dans la partie précédente, à propos du renouveau des moniales, de quelques propositions présentées par les Pères généraux. Nous reprenons ici la proposition du Supérieur général Joseph Ṭarabay, qui proposa le projet de « fédération » entre les monastères des moniales, après avoir fait le choix de favoriser une entraide fraternelle, en créant une certaine corrélation tout en gardant l'autonomie de chaque monastère[48]. Nous revenons sur cette idée pour proposer aux moniales ce projet de renouveau plus adapté à leur condition.

Actuellement, les moniales ont accepté l'Ordre centralisé cédant aux exigences de Rome et, peut-être à cause d'une interprétation incorrecte de l'idée de « fédération », elles n'ont pas voulu la prendre en considération, quoiqu'il s'agisse de la solution la plus convenable pour leurs aspirations.

[48] Voir *supra*, 534-535.

Ce que nous voulons proposer n'est que la synthèse d'une étude objective, après avoir considéré les avantages et les désavantages de chacune des deux voies, et en sentant le besoin de contribuer avec une proposition à la solution de la question de l'identité juridique et du mode de vie monastique des moniales.

On se demande ainsi ce qu'est une fédération, quelle est sa nature et quel est son but.

Nous ne pouvons étudier cette question sous tous ces aspects, mais il est très important d'expliquer de quoi il s'agit, de souligner ses avantages et la solution que cela pourrait apporter aux moniales.

Nous entendons, par le terme « fédération », un regroupement d'Instituts de vie consacrée qui sert à créer un lien entre des monastères de moniales ; une telle fédération a été, d'ailleurs, offerte comme une possibilité à tous les Instituts de vie consacrée[49], pas seulement aux moniales.

Il s'agit d'un organisme stable érigé par le Siège Apostolique, sur la demande de deux ou plusieurs Instituts de vie consacrée, qui permet d'établir entre eux des liens privilégiés durables[50]. Quant à son organisation, elle est réglée par des Statuts approuvés par le Siège Apostolique, qui ne peuvent être modifié sans son autorisation.

Normalement, les Instituts membres de la fédération conservent leur autonomie, leurs Constitutions, leur éventuel statut pontifical, leur vie

---

[49] Cf. PIO XII, *Costituzione Apostolica, Sponsa Christi, de sacro Monialium instituto promovendo,* del 21 nov. 1950 ; *AAS* 43 (1951) 13, Art. VII; cf. aussi www.vatican.va (Les Papes : Pie XII, *Constitutions Apostoliques*).

[50] Cf. *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico,* a cura di C. C. SALVADOR, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA, Milano (San Paolo) 1993, 501-502.

propre et leur indépendance. De la sorte, la fédération doit permettre à de petits monastères d'élargir leur horizon, de chercher ensemble des solutions à des problèmes communs, de créer des structures communes de formation, de participer à des œuvres d'apostolat qui serait trop lourdes à gérer par un seul. À cet effet, les monastères peuvent rédiger des Statuts ou Règles de fédération qui donnent la possibilité de créer les « maisons fédérales », habitées par des membres des différents monastères ou Instituts de la même fédération mais qui sont, à partir de ce moment-là, à la disposition, non pas de leur Institut propre, mais de la fédération.

D'autre part, la fédération a un gouvernement, une Présidente et un Conseil. L'autorité de la Présidente est morale et non pas juridique. Son rôle est celui de conseil et d'animation, sans pouvoir de décision.

Le fait de constituer une fédération ou d'adhérer à une fédération existante implique, pour les monastères, un engagement moral et spirituel à créer parmi eux un esprit de collaboration.

N'est-ce pas précisément la solution que cherche l'Ordre des Moniales Libanaises Maronites, qui consiste à se fournir mutuellement une aide fraternelle, non seulement en développant l'esprit ascétique et la vie monastique régulière, mais aussi en s'appuyant dans les nombreux problèmes pratiques[51]?

En effet, cette entraide paraît nécessaire à la vitalité des monastères de moniales et à leur développement, car la fédération leur permettrait ainsi de ne plus être seuls pour résoudre les problèmes inhérents à la vie de toute

[51] Cf. PIE XII, *Sponsa Christi,* n° 8.

communauté, mais de chercher ensemble les meilleures solutions, tout en conservant la nature originaire de leur vie religieuse[52].

Suite à cette présentation, nous pouvons remarquer qu'il y a quelques confusions concernant la situation actuelle où l'Ordre des moniales est une personne juridique représentée par la ***Supérieure générale***[53] et les ***religieuses*** vivent dans des ***couvents autonomes,*** de sorte que chaque couvent a sa propre identité juridique et morale et est légalement et validement représenté par sa supérieure légitime[54], bien que tous les monastères de l'Ordre soient unifiés dans « leurs Constitutions, leur autorité supérieure, leur spiritualité et leurs traditions[55] ». Normalement, dans les Ordres sous une même autorité suprême, les couvents ne sont pas autonomes ; par contre, ils sont liés entre eux, et en relation directe avec la Supérieure générale et son Conseil. Mais dans les Constitutions des moniales de l'OLM, la situation est différente, et cela à cause d'une superposition entre le passé et le présent, entre la réforme et l'innovation.

3.4.2. *La question de la dénomination de l'Ordre*

L'unité de l'Ordre sous un même nom était aussi une question difficile à aborder et il y a eu des divergences d'opinions et de conceptions à ce sujet.

Il est évident que la majorité des moines et moniales désirent maintenir les relations spirituelles et développer la communion des esprits

---

[52] Cf. *The Canon Law, Letter and Spirit, a pratical guide to the Code of Canon Law,* prepared by The Canon Law Society of Great Britain and Ireland in association with the Canadian Canon Law Society, London (Geoffrey Chapman) 1995, Part. III, « Institutes of Consecrated life and Societies of Apostolic life », n° 1145, p. 321.
[53] *RCOMLM,* 2004, Art. 9.
[54] *Ibid.*, Art. 10 §1.
[55] *Ibid.*, Art. 10 §2.

entre les deux branches. Et, pour cela, quelques-uns considèrent qu'il est utile de garder l'unité entre les deux, qui exprime leur unité historique, traditionnelle et spirituelle, à travers un nom juridiquement approuvé, même si chacun a son propre Chapitre général, ses propres organismes et sa propre administration. Le désir fut celui d'exprimer, à travers cette unité du nom, une communion active de coopération, d'influences mutuelles, même si moines et moniales constituent deux Ordres juridiquement distincts.

Pourtant, il était impraticable de s'unir sous le nom d'un seul Ordre car, du point de vue juridique, chacun des deux Ordres reçoit indépendamment son autorisation du Saint-Siège ; ce qui rend le problème plus difficile et inapplicable, c'est qu'il leur faut avoir au moins une autorité commune. C'est pour cela que, depuis les dernières Règles et Constitutions, les deux branches sont reconnues comme l'Ordre Libanais Maronite et l'Ordre des Religieuses Libanaises Maronites.

3.4.3. *La relation entre les deux branches de l'OLM*

Les relations actuelles entre les deux Ordres ne sont pas toujours claires à cause du désir et de la réelle difficulté qu'il y a à trouver une façon de demeurer un seul Ordre, au niveau spirituel et traditionnel, tout en possédant deux autorités générales et deux Chapitres distincts.

Dans le temps, comme on a vu précédemment, les pères administraient les biens des monastères des moniales ; actuellement, elles s'en occupent elles-mêmes. Pourtant, les moines-prêtres assurent jusqu'à présent la direction spirituelle, bien que certains d'entre eux ne soient pas d'accord pour continuer à exercer cette direction ou responsabilité à l'égard

des moniales et, de leur côté, quelques-unes des moniales ne se considèrent plus comme étant dépendantes, en tant qu'Ordre, des moines.

Pour comprendre cette relation aujourd'hui, il faut évidemment recourir aux dernières Règles et Constitutions des deux branches et voir comment elles définissent ce rapport.

Dans les Constitutions des moines, cette relation est expliquée dans l'article 103 comme suit :

« L'Ordre veille à conserver des relations de coopération, de respect, d'ouverture et de complémentarité avec les religieuses de l'Ordre Libanais Maronite, auxquelles nous lie une relation historique et spirituelle distinguée. Les principes de cette relation sont définis dans une annexe spéciale ».

Cependant, cette « annexe spéciale » n'est pas encore rédigée car, selon le secrétaire général actuel de l'OLM, P. Claude Nadra, les moines désirent décider de cette annexe avec les moniales dans un Chapitre général spécial auquel seront convoquées les deux branches[56].

Pourtant, d'après cet article, nous pouvons dire que les moniales occupent une place spéciale pour les moines, car l'article 103, bien qu'il ne soit pas complet, est bien significatif. Il exprime une attention spéciale pour conserver les rapports de collaboration avec les moniales. Cette attention est un signe d'ouverture à celles-ci, car elles étaient membres du même Ordre et les Constitutions le rappellent en soulignant le rapport historique et spirituel.

[56] Cf. les recommandations du Chapitre général spécial pour la révision des Règles et des Constitutions, 4ème session, 2002, dans *AGOLM* - Ġazīr, Prot. nº 7866/14.

De leur côté, les moniales, dans leurs *R&C*, approfondissent cet article et essayent de définir explicitement cette histoire commune, d'une manière plus claire et intéressante, en brossant un petit aperçu historique et en le projetant dans le présent :

« Par ses Constitutions et ses Règles, ses propriétés, son administration, son autorité générale, son habit, ses traditions et ses cérémonies, notre Ordre faisait partie de l'OLM depuis sa fondation en 1736 jusqu'au jour où l'Église décida, après Vatican II, de 'renouveler de façon appropriée la vie religieuse'. En 1984, notre Ordre se sépara donc de l'OLM et devint indépendant dans son autorité, ses Constitutions, ses couvents, ses propriétés […]. Cependant, ces mesures n'ont aboli ni les relations spirituelles, ni les services ecclésiastiques, entre les deux Ordres, ni les grâces qui leur sont communes[57] ».

Il est donc utile de comprendre en quoi consiste cette relation spirituelle ecclésiastique. Tout d'abord, dans l'article 303, le supérieur général de l'OLM est considéré comme le Père spirituel de l'Ordre des religieuses : il préside les cérémonies comme la prise d'habit du noviciat, la profession des vœux temporaires et des vœux perpétuels, les obsèques des religieuses, les fêtes des monastères et de l'Ordre et d'autres cérémonies religieuses privées et publiques[58], en portant les insignes de sa charge[59].

En outre, selon les traditions spirituelles communes dont les deux branches de l'Ordre ont bénéficié à travers leur histoire et conformément aux décisions de la Synaxe générale dans chaque Ordre, la relation des deux

[57] *RCOMLM* 2004, Art. 302.
[58] *Ibid.*, Art. 304, Alinéa 1.
[59] *Ibid.*, Art. 303.

Ordres se fonde sur le conseil et la direction spirituelle, de la part des moines, ainsi que sur l'adoption des mêmes livres liturgiques[60] et sur les prières mutuelles à l'intention des membres vivants et décédés des deux branches ; c'est ainsi que, lorsqu'un religieux meurt, le Supérieur général doit informer la supérieure générale, et réciproquement, et chacun d'eux doit en communiquer la nouvelle à son Ordre afin d'offrir au moine défunt ou à la moniale défunte les prières de suffrage qui leur sont dues[61].

Il nous reste à parler, d'une manière spécifique, de la fonction de l'aumônier général et des aumôniers des couvents des moniales, d'autant que ces deux personnages sont en relation directe avec les moniales.

Tout d'abord, c'est le Supérieur général qui désigne l'aumônier général et les aumôniers particuliers, après avoir consulté la Supérieure générale, et cette fonction a une durée de trois ans. Les aumôniers résident ordinairement dans leurs monastères d'où ils se rendent dans les monastères des moniales pour leur ministère, ou bien ils habitent dans un lieu qui leur est réservé dans le monastère des moniales[62].

La tâche de l'aumônier général est très importante : elle contribue à orienter et organiser plusieurs aspects de la vie des moniales, à guider les novices par des conférences, colloques, sessions et retraites spirituelles en collaboration avec la Supérieure générale ; à organiser des réunions périodiques pour les aumôniers des différents monastères dans un but de coordination et d'échange ; à visiter les couvents de l'Ordre ; à participer aux travaux des Synaxes générales, uniquement en sa qualité de « guide » et

[60] *Ibid*., Art. 304, Alinéa 1-2.
[61] *Ibid*., Art. 305, Alinéa 3.
[62] *Ibid*., Art. 302, Alinéa 1-3.

comme observateur, et à assister aux sessions du Conseil général lorsque la Supérieure générale le lui demande[63].

La tâche de l'aumônier de chaque monastère consiste, quant à elle, à assurer les cérémonies liturgiques et les méditations spirituelles, à écouter les confessions des religieuses et des visiteurs des couvents, à organiser des retraites spirituelles mensuelles pour les religieuses, à s'occuper de l'orientation spirituelle et à contribuer à soutenir les moniales dans le déroulement de leur vie, parfois en collaboration avec la supérieure du couvent, et à assurer une assistance spirituelle aux religieuses malades et infirmes[64].

Par ailleurs, auprès du Siège Apostolique, le procureur général de l'OLM est, jusqu'aujourd'hui, l'intermédiaire entre les deux Ordres et la curie romaine[65]. En outre, le postulateur des causes des saints de l'OLM est chargé aussi de poursuivre les causes des saintes de l'Ordre des religieuses[66].

Avec tout cela, nous pouvons voir combien cette relation entre les deux Ordres joue un rôle spirituel important et remarquable et combien il est utile de garder ce rapport pour collaborer ensemble, en ayant la même histoire, la même conviction, la même tradition et les mêmes causes et buts, pour le bien de l'Église et de la société.

[63] *RCOMLM* 2004, Art. 307, 1-5.
[64] *Ibid*., Art. 308, 1-6.
[65] *Ibid*., Art. 309, Alinéa 1.
[66] *Ibid*., Art. 309, Alinéa 2.

3.4.4. *La phase transitoire dans les RCOMLM*

À la suite des *RCOMLM* 2004, des mesures transitoires furent prises pour parvenir à la séparation administrative complète des deux Ordres[67], mesures dont l'application est encore en cours aujourd'hui.

Tout d'abord, l'OLM devait assurer, grâce à ses compétences et à l'expérience qu'il possède, la formation de cadres administratifs et l'organisation, chez les religieuses, de l'administration générale et privée, jusqu'à ce que l'indépendance administrative entre les deux Ordres soit complète.

Ensuite, l'OLM doit échanger avec les religieuses les documents et les registres appartenant aux deux Ordres et se trouvant dans les archives de l'un et de l'autre. On envisage, par ailleurs, la possibilité d'unifier les *logos*, les publications et les cérémonies.

Les deux Ordres échangent aussi les services hospitaliers entre l'hôpital des religieux et les asiles des religieuses, et les moines traitent avec les ateliers des religieuses pour leurs fournitures en ustensiles et habits ecclésiastiques.

Enfin, il faut se mettre d'accord sur les étapes d'un programme complet de partage légal des terres et autres propriétés occupées par les religieuses. Un comité sera formé à cette fin, composé de responsables des deux Ordres ainsi que d'experts et de juristes, afin de faire un arpentage complet des terres et autres propriétés et de suggérer les méthodes de lotissement pour que la propriété des religieuses soit définitivement connue et reconnue. En attendant que cette séparation se réalise, le Supérieur

[67] *RCOMLM* 2004, Art. 309, § 1-5.

général rédige pour la Supérieure générale et l'assistante générale une procuration générale officielle leur permettant de disposer librement de leurs terres et propriétés. Et les religieuses se chargent des frais de la procédure de transfert lorsqu'elle aura lieu[68].

Plusieurs questions restent, cependant, ouvertes avec les moines, bien que ceux-ci tiennent à appliquer les normes définies dans les *RCOMLM* 2004 ; c'est pour cela et afin d'avoir un équilibre satisfaisant dans les deux Ordres et Constitutions qu'un Chapitre général spécial mixte, composé de moines et de moniales, doit se tenir, pour chercher à satisfaire les intérêts et les aspirations spirituelles propres à chacune des deux branches.

La définition de la relation entre les deux branches présuppose la présence des deux groupes, de sorte que tant les moniales que les moines aient la faculté de s'exprimer et d'évoluer à leur rythme propre dans des Institutions répondant à leurs exigences spirituelles.

D'autre part, le partage des expériences complémentaires fondées sur la même spiritualité, à laquelle chaque branche apporte sa propre contribution, complémentaire par rapport à celle de l'autre, ne suppose aucune dépendance juridique. Pour cette raison, les relations entre les communautés et les monastères, les échanges et les rencontres spirituelles régulières et occasionnelles, la formation, les travaux et les activités en commun resteront sûrement possibles et même souhaités.

[68] *RCOMLM* 2004, Art. 307, § 1-5.

CHAPITRE IV

UNE RÉFLEXION SUR LA QUESTION DU « MONACHISME » DE L'OLM

4.1. Le Motu Proprio *Postquam Apostolicis Litteris* (1952)

Nous avons déjà fait allusion au *Motu Proprio Postquam Apostolicis Litteris, PA* (1952) et aux problèmes que ce *Motu Proprio* causa pour l'identité de l'Ordre[1], qui se trouva dans la nécessité de renoncer à son caractère monastique. La question resta cependant ouverte, puisque l'identité monastique continua et continue jusqu'aujourd'hui à être fortement ressentie dans l'OLM. C'est pour cela que nous lui avons consacré le dernier chapitre de notre travail, car c'est justement en prenant en considération cette question qu'on pourra définir d'une façon satisfaisante la tradition dont l'OLM est l'héritier, dans ses deux branches masculine et féminine.

4.1.1. *Présentation du Motu Proprio Postquam Apostolicis Litteris*[2]

Le *Motu Proprio PA* est une législation sur les religieux et sur les biens temporels de l'Église. Par le *Motu Proprio PA,* le Saint-Siège établit pour les moines et les religieux orientaux un droit universel propre qui entend préserver la tradition monastique et religieuse de l'Orient chrétien. Le fait a été d'une grande importance pour les Églises Orientales et plus particulièrement pour la vie consacrée à l'intérieur de ces Églises, mais malgré cela, les canons de *PA* restaient sous l'influence du Code de 1917

[1] Voir *supra,* 463.
[2] Cf. B. BASILE, *Le Nouveau Code des moines et des religieux,* 15.

destiné aux latins, ce qui posait des problèmes au moment de l'appliquer aux Orientaux.

PA se divise en 231 canons, répartis en neuf parties. C'est la première partie qui nous intéresse : certains de ses canons règlent la discipline de l'état religieux et traitent des moines et des deux formes de la vie religieuse introduites dans l'Église orientale à l'époque moderne, c'est-à-dire les Ordres (non monastiques) et les Congrégations (à vœux simples) et aussi des Sociétés d'hommes et de femmes vivant en commun sans les trois vœux publics habituels[3].

Pour comprendre les conséquences qu'eut ce *Motu Proprio PA* sur l'OLM, il faut se rappeler que plusieurs parmi les Ordres orientaux, dont l'OLM, ont été fondés et approuvés par le Saint-Siège comme des Ordres monastiques. Mais ces Ordres, selon la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales, n'ont jamais connu la forme classique de gouvernement propre aux moines et aux monastères et n'ont jamais observé complètement la discipline classique des monastères, voire la discipline occidentale, comme c'est le cas chez les Bénédictins, les Cisterciens, les Camaldules, etc., à cause du service pastoral qui a eu pour conséquence, toujours selon la Sacrée Congrégation, d'empêcher la vie monastique au sens propre et traditionnel de s'enraciner profondément[4].

[3] Cf. B. BASILE, *Le Nouveau Code des moines et des religieux,* 65-126.
[4] Cf. « Instruction de la Sacrée Congrégation pour l'Église Orientale au sujet de l'exécution des canons du *Motu Proprio Postquam Apostolicis Litteris* concernant les religieux, et au sujet de l'œuvre des vocations sacerdotales », dans *ASCEO*, n° 330/56.

Pour assurer la bonne application du *Motu Proprio PA*, la Sacrée Congrégation Orientale présenta une « Instruction officielle » datée du 25 août 1954, après l'approbation de SS. Pie XII[5].

L'auteur de cette *Instruction* dut, devant les difficultés pratiques de la situation spéciale des Ordres orientaux, admettre le principe de transformation de certains Ordres monastiques en des Ordres ou Congrégations non monastiques, lorsque les conditions suivantes se sont vérifiées[6] :

1- Les œuvres confiées à la « Religion » à transformer doivent être indispensables et en même temps incompatibles avec la vie monastique, mais compatibles avec une des autres formes de la vie religieuse.

2- Les œuvres confiées à la « Religion » ne peuvent être confiées à d'autres *Servatis servandis*, dans un laps de temps donné.

3- Les œuvres confiées à la « Religion » emploient la grande majorité des membres de la Religion monastique.

La Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales exigea alors des moines orientaux, non seulement l'application des normes canoniques, mais aussi de faire que la vie des religieux corresponde pleinement à leur profession et aux caractéristiques de leur Ordre, que ce soit monastique, non monastique ou Congrégation religieuse.

---

[5] Cf. Le texte intégral de l'Instruction dans C. PUJOL, *De religiosis orientalibus ad normam vigentis iuris,* Rome (PIO) 1957, 533-536 ; cf. aussi « Instruction de la Sacrée Congrégation pour l'Église Orientale au sujet de l'exécution des canons du *Motu Proprio Postquam Apostolicis Litteris* concernant les religieux, et au sujet de l'œuvre des vocations sacerdotales », dans *ASCEO*, n° 330/56.

[6] Cf. « Instruction de la SCO au sujet de l'exécution des canons du *Motu Proprio Postquam Apostolicis Litteris…* », dans *ASCEO*, n° 330/56, § 5 ; cf. *Ibid*., Beyrouth (publié au monastère Saint-Antoine - Qozḥayyā) 1954.

Toujours pour bien appliquer le *Motu Proprio,* la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales eut soin de règlementer, par la même *Instruction*, les différentes formes de vie religieuse.

4.1.2. *Les caractéristiques d'un Ordre monastique*

En ce qui concerne les Ordres de vie monastique, ils se distinguent, d'après le *Motu Proprio PA,* par les caractéristiques suivantes[7] :

1- Tout d'abord ce **caractère** (vie monastique) doit être voulu par le fondateur.

2- Le **but** des moines est de tendre à la perfection chrétienne par l'observance de la vie monastique selon les antiques traditions de l'Orient : Office, méditation et le temps qui reste doit être consacré au travail manuel, agricole, artisanal, ou aux études théologiques.

3- L'apostolat est exercé tant qu'il est compatible avec la vie monastique, par exemple : l'éducation de la jeunesse dans les écoles, dans les collèges, le service aux hôpitaux, les œuvres de miséricorde, etc.

4- En ce qui concerne le **régime**, les moines habitent dans un monastère *sui juris,* dont ils font partie de façon stable par la profession. Chacun de ces monastères constitue une Religion propre (ou Ordre), qui est régie par un typicon, qui a son noviciat et ses maisons d'étude. Normalement, ils sont de droit éparchial, mais peuvent avoir le privilège de la stavropégiaque ou de l'exemption pontificale.

[7] Cf. *Instruction de la SCEO,* dans *ASCEO*, n° 330/56.

5- Plusieurs monastères *sui juris* peuvent être unis entre eux, non en provinces mais en confédérations.

6- Chaque monastère doit être gouverné par un supérieur, élu par les moines et établi à vie.

7- Les moines ne portent pas d'habit spécial qui puisse les distinguer les uns des autres.

8- Il peut y avoir parmi les moines des ermites.

4.1.3. *Les caractéristiques d'un Ordre non-monastique*

Les Ordres Religieux non monastiques ont, de leur côté, les caractéristiques suivantes[8] :

1- Leur but est en général le ministère sacerdotal sous toutes ses formes.

2- L'office divin a été conservé ; le travail manuel est volontiers et le plus souvent remplacé par le travail intellectuel.

3- Le régime de l'Ordre a une organisation centralisée afin de pouvoir atteindre plus facilement le but fixé.

4- Les maisons de l'Ordre ne sont pas *sui juris* mais dépendent du supérieur majeur.

5- Les Ordres sont gouvernés par des Règles et des Constitutions.

6- Chaque Ordre a ses maisons de noviciat.

7- Les Ordres jouissent des exemptions de droit commun, soit pontifical, soit patriarcal.

8- Les supérieurs tant majeurs que locaux sont soit élus, soit nommés et ils sont temporaires.

[8] Cf. *Ibid*.

Il est nécessaire de rappeler, avant de décider dans quelle catégorie on peut situer l'OLM, que les Constitutions qui furent approuvées en 1732 par le pape Clément XII (1730-1740) conformément à la législation religieuse occidentale furent considérées comme destinées à un Ordre monastique[9].

Ceci nous mène à poser les questions suivantes : Est-ce que l'Ordre a changé de discipline de 1732 à 1952, sachant que les moines suivaient toujours la même Règle, celle de 1732 ?

Ensuite, est-il juste que le *Motu Proprio PA* ait abrogé l'identité monastique de l'OLM selon les critères présentés ci-dessus et pourquoi ?

4.1.4. *Comparaison des caractéristiques de la vie monastique indiquées dans le Motu Proprio PA avec les caractéristiques de la vie de l'OLM*

Le premier article touchant la vie monastique, souligne que le caractère monastique doit être voulu par le fondateur. Ce caractère est tout à fait présent dans l'OLM puisque Qara'alī et ses compagnons, qui sont venus d'Alep, n'ont désiré que suivre la vie monastique traditionnelle[10] et n'ont rien éliminé ou abandonné de la tradition. Cependant, ils ont réformé et adapté les anciennes normes selon ce qu'ils jugèrent indispensable et utile aux exigences de l'époque.

Il est à remarquer que l'OLM n'a pas connu de fondateur, au sens technique et propre de la vie religieuse occidentale, mais il a connu des réformateurs car dans l'intention de ses initiateurs l'Ordre ne fut qu'une

[9] Cf. La bulle de confirmation imprimée en début des *ROLM* 1732.
[10] Voir *supra*, 143.

continuation de la vie monastique qui existait autrefois. En effet, le monachisme oriental, spécifiquement le monachisme syriaque, ne connaît pas de fondateurs mais plutôt des maîtres ou des anciens initiateurs comme Saint Saba, Saint Antoine, Saint Basile, Saint Maroūn etc. et, dans le cas de l'OLM, ces maîtres sont Qara'alī et ses compagnons.

Durant une des séances faites pour la révision et le renouveau des Règles et des Constitutions de l'OLM et en parlant des fondateurs, le père Elias Khalifé, actuel Supérieur général, définit le « fondateur » comme celui qui donne naissance à une nouvelle tradition, en créant une nouvelle Institution et en formulant ses caractéristiques[11]. Ainsi cette Institution devient différente des autres, par sa spiritualité et ses activités, par son mode de vie établi selon la volonté du fondateur.

Le Père Khalifé explique ensuite que l'OLM n'est pas une nouvelle fondation comme les fondations occidentales, par exemple les Franciscains, qui ont créé une nouvelle tradition ; mais le monachisme de l'OLM est une continuation d'une ancienne tradition monastique héritée : sa réforme a enrichi ce qu'il y avait mais n'a pas créé de nouvelle tradition.

Il affirme, d'autre part, que la vie monastique syriaque ne connaissait pas de fondateurs mais des directeurs spirituels[12].

Par rapport au second article du *Moto Proprio PA,* touchant le but des moines, Al-Sém'ānī définit ainsi, dans l'introduction des Constitutions de 1732, la fin de l'OLM : « Les moines s'adonnent au service de la divine Majesté, cherchent le salut de leurs âmes, et s'occupent de l'intérêt spirituel

[11] Cf. E. KHALIFE, « Qui sont les fondateurs? », dans *Renouveau des Règles et des Constitutions 1/9/1969-16/3/1974, en arabe : Taǧdīd Qawānīn warūsūm al-rahbānīyyah al-lubnānīyyah al-mārūnīyyah 1/9/1969-16/3/1974,* éd. J. AZZI, Liban (Kaslik) 1988, 132-133.
[12] Cf. *Ibid.*, 120.

et corporel de leurs frères dans la foi ». D'autre part, nous savons que les moines doivent accomplir, tous les jours, les prières des heures et s'adonner à la contemplation, et que le temps qui reste doit être consacré au travail[13]. Donc, le but monastique, visant la perfection chrétienne, l'observance de la vie monastique selon les anciennes traditions de l'Orient, office, méditation et travail, est fortement présent dans l'OLM.

Pour ce qui a trait au troisième point, il est bien sûr que l'OLM a toujours exercé une activité d'apostolat remarquable ; nous nous proposons de voir si cette activité est ou n'est pas compatible avec la fidélité des moines à l'état monastique[14].

Quant aux quatrième et cinquième articles, il faut reconnaître que la vie de l'OLM ne s'accorde pas avec eux, mais nous allons considérer avec attention justement ces deux points pour évaluer s'ils sont vraiment décisifs pour juger de la nature monastique d'un Ordre religieux oriental[15].

Dans le sixième article touchant au supérieur qui doit gouverner chaque monastère, l'OLM est d'accord pour ce qui a trait à l'existence d'un supérieur pour chaque monastère, mais n'est pas d'accord sur le fait que le supérieur soit élu à vie par les moines, puisque le supérieur local, dans l'OLM, est élu par le Conseil général, pour une période de trois ans.

Le septième article prescrit que les moines portent le même habit, ce qui est clairement établi dans la Règle de l'Ordre ; pourtant, aujourd'hui, avec l'évolution des mentalités, cette norme n'est plus si rigide, ni en Occident, ni en Orient.

---

[13] Cf. *ROLM* 1732, C. XI, 1.
[14] Voir *infra*, 607-616.
[15] *Ibid.*, 600-607.

Enfin, l'aspiration à la vie érémitique est au centre du huitième article. Cet aspect est l'une des caractéristiques propre du monachisme de l'OLM, sur laquelle il est resté fidèle à l'esprit du monachisme syriaque. La vie des ermites est, en effet, suivant la spiritualité de l'Ordre, la pure manifestation de l'ascèse et le point culminant de la vie monastique. Ce genre de vie a connu son épanouissement avec Joseph Al-Betn, premier à désirer de mener la vie érémitique et un des réformateurs de l'OLM, qui exprima son désir à Qara'alī[16], lequel accorda une attention méritée à ce désir et ouvrit ce courant érémitique toujours vivant et désiré par les moines[17].

4.1.5. *Comparaison des caractéristiques de la vie non-monastique dans le Motu Proprio PA avec les caractéristiques de la vie de l'OLM*

Le premier article de *PA* touchant la vie non-monastique concerne le but qui est, dans ce cas, le ministère sacerdotal sous toutes ses formes. Il faut dire que cette fin n'est pas un point capital dans l'OLM. Il est sûr que dans tout Ordre il y a besoin de prêtres, mais le sacerdoce n'est pas le but de la vie religieuse de l'OLM ; par contre, son but est centré sur la vie monastique et cela se manifeste par le choix de divers frères qui préfèrent de rester « frères à vie » et refusent l'ordination sacerdotale.

Le second article de la vie non-monastique s'accorde avec le deuxième article de la vie monastique, selon lequel prière et travail doivent être pratiqués.

[16] Voir *supra*, 437.

[17] Nous rencontrons aujourd'hui trois ermites dans l'OLM, le P. Youḥannā Al-Ḫawand, le P. Antoun Risk qui se trouvent à l'ermitage de Saint-Antoine-Qozḥayyā et le P. Dario Eskubar qui se trouve à l'ermitage de Notre-Dame-Ḥawqā.

Quant au troisième article, le régime de l'OLM lui est conforme. En effet, vu le besoin d'unir les moines sous une même Règle, dans une même conviction et dans un même esprit, Qara'alī a jugé nécessaire une organisation centralisée afin d'atteindre plus facilement son but de réforme, et de même par rapport aux monastères doubles.

Quant au quatrième article, comme nous l'avons déjà expliqué à propos de l'Ordre monastique, les monastères de l'Ordre ne sont pas *sui juris* mais dépendent du Conseil général et non seulement du Supérieur général.

Pour le cinquième article, il est évident que tout Ordre, monastique ou non-monastique, doit être régi par des Règles et des Constitutions.

Par rapport au sixième article, l'OLM s'accorde avec lui surtout du fait qu'il y a un monastère propre au noviciat.

Quant au septième article, touchant l'exemption pontificale ou patriarcale, l'OLM jouit de cette exemption, qui est, par ailleurs, prévue aussi pour les Ordres monastiques (Art. 4).

Au dernier article, concernant les supérieurs de la vie religieuse non-monastique, ces derniers sont, au contraire de ceux de l'Ordre monastique, nommés et temporaires, ce qui est le cas des supérieurs de l'OLM.

Nous avons jugé utile, après cette comparaison, de montrer également par un tableau, dans quelle mesure l'OLM s'accorde avec les critères de classification exigés par le *Motu Proprio,* pour les Ordres monastiques et pour les Ordres non-monastiques.

Motu Proprio Ordre monastique	***OLM***	***Motu Proprio Ordre non-monastique***	***OLM***
Art. 1	Oui	*Art. 1*	Pas nécessairement
Art. 2	Oui	*Art. 2.*	Oui
Art. 3	Oui	*Art. 3*	Oui
Art. 4	Non	*Art. 4*	Oui
Art. 5	Non	*Art. 5*	Oui
Art. 6	Oui et non	*Art. 6*	Oui
Art. 7	Oui et non	*Art. 7*	Oui
Art. 8	Oui	*Art. 8*	Oui

4.1.6. *Le choix de l'OLM (1955)*

La classification des Ordres, comme monastiques ou non-monastiques, nous renvoie au-delà de la question d'une rénovation, puisqu'il s'agit surtout de définir l'identité de l'Ordre.

Deux visiteurs apostoliques Jésuites furent délégués, en 1955, par la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales en vue d'un sondage personnel parmi tous les moines maronites qui devaient, librement, choisir leur identité et leur condition religieuse[18]. C'était une nouveauté de laisser la décision à la pleine liberté des moines, en suivant les instructions du *Motu*

[18] Cf. « Questionnaire envoyé avec le Visiteur Apostolique des Religieux Antonins Maronites et Basiliens Melkites le P. Emile HERMAN, S. J., Rome, le 3 mars 1955 », dans *ASCEO*, sous le n° 330/56.

Proprio PA[19], qui furent traduites en arabe dans tous les monastères afin que chaque moine en prenne connaissance[20].

Dans chaque monastère ou résidence il y a eu des discussions et des prières. Après des débats, les moines ont préféré que l'Ordre soit classé comme Ordre non-monastique alléguant les raisons suivantes :

1- Ils vivaient beaucoup plus selon les critères de la vie non-monastique (surtout au niveau du régime vu plus haut), de sorte qu'il leur était bien difficile de changer leur système, d'autant plus que l'application des critères définissant l'Ordre non-monastique était plus simple et plus claire pour eux.

2- D'après eux, l'état d'Ordre non-monastique était le moyen le plus sûr pour parvenir au salut de leur âme.

3- L'état d'Ordre non-monastique correspondait davantage aux besoins et au bien spirituel de l'Église maronite et était beaucoup plus conforme aux besoins actuels et aux circonstances du milieu.

4- L'état d'Ordre non-monastique était donc beaucoup plus utile au pays et au peuple dans lesquels les moines vivaient.

5- L'état d'Ordre non-monastique était le seul qui convenait à leur mentalité, à leurs habitudes et à leur éducation.

Cette décision ne fut cependant pas suffisamment étudiée, par des recherches approfondies sur la condition monastique orientale et

[19] Cf. PIE XII, *Motu Proprio Postquam Apostolicis Litteris,* traduit en arabe par A. KOUSSA, Harissa (Pauliniens) 1952.

[20] Pour approfondir ce sujet touchant à l'exécution des canons du *Motu Proprio* dans l'OLM, cf. « Les correspondances générales entre le généralat, le Saint-Siège et l'ambassade du Vatican », *Secrétariat Général,* dans *AGOLM* - Ġazīr, Reg. XII, vol. I, à partir de 1946.

spécifiquement maronite, ni discutée suffisamment non plus entre les moines dans des réunions ou des Chapitres généraux[21]. Les moines n'accomplirent leur choix que sur la base d'un questionnaire qu'ils durent remplir rapidement.

Donc, à la lumière des prescriptions du *Motu Proprio* et suite à la décision des moines, l'OLM a été considéré comme Ordre non-monastique. Le 16 décembre 1955, le Cardinal Eugène Tisserant, président de la Congrégation des Églises Orientales, décida que l'OLM n'était plus considéré comme un Ordre monastique, mais plutôt un « Ordre religieux organisé[22] ».

Il faut rappeler également que, pour le seul Liban, les Ordres orientaux auparavant monastiques qui furent classés comme non-monastiques, suite aux dispositions du *Motu Proprio PA,* furent, outre l'OLM, l'Ordre Antonin Maronite, l'Ordre Mariamite Maronite, l'Ordre des Religieuses Antonines : est-il possible que, parmi tous ces Instituts orientaux, aucun ne fût classé dans le cadre monastique ?

Cette circonstance aussi nous emmène à nous interroger sur l'opportunité des critères utilisés par *PA* et que nous allons réexaminer à présent.

4.2. Le monachisme de l'OLM entre passé et présent

Nous abordons, dans ce chapitre, le problème de l'identité de l'OLM à la lumière des critères exigés par *PA,* en prenant comme point de départ la question terminologique, puisque cette question a un poids remarquable et est, souvent, à l'origine de la mauvaise compréhension entre Orientaux et Occidentaux ; c'est seulement après avoir éclairci les divergences

[21] Cf. E. AZZI, « Les Constitutions de l'OLM de 1697 à 1974 », 35.
[22] Cf. « Lettre du Cardinal Tisserant adressée au Supérieur général Moussa 'Azār, datée du 20 décembre 1955 », dans *AGOLM* - Ġazīr, n° 566/53.

terminologiques que nous pourrons examiner les structures d'organisation et le mode de vie religieuse.

4.2.1. *La terminologie monastique*

Depuis le *Motu Proprio PA*, plusieurs questions de terminologie ont surgi et pour lesquelles les moines ont dû nécessairement changer quelques « termes clefs » dans leurs nouvelles Règles et Constitutions 2003, où, nous remarquons par exemple et comme on l'a vu dans la partie précédente[23], que le mot « moine » devient « religieux » et le mot « monastère » devient « couvent ».

Il y a, en effet, une diversité dans l'usage des termes monastiques dans la culture orientale par rapport à la culture occidentale, spécifiquement la culture latine[24].

Dans la culture occidentale et pour les canonistes occidentaux ou latins, il y a plusieurs termes qui ne sont pas synonymes, car chacun est référé à une catégorie de vie distincte de l'autre. Nous faisons allusion à l'emploi des termes : moine, religieux, profès, frère, etc. ; ou bien, monastère, couvent, maison religieuse, collège ; Ordre, Congrégation, Institut, Religion ; Abbé, Père général, Supérieur général.

Par contre, en Orient, une telle variété crée une ambiguïté puisqu'il n'y a qu'un seul terme générique pour indiquer une personne consacrée à Dieu : *Rāheb*[25], et le fait de porter l'habit est suffisant pour distinguer un moine[26].

---

[23] Voir *supra*, 556.

[24] Pour ce sujet cf. R. GREGOIRE, « Notes philologiques sur le vocabulaire de la vie religieuse », dans *PO* 1 (1970) 301-326.

[25] Il n'est pas sans intérêt de noter, qu'après le Synode Libanais (1736), les gens distinguaient entre deux termes « Ruhbān » et « 'Ubbād » pour différencier les moines qui

Étymologiquement, le terme *Rāheb* pourrait avoir deux significations : d'après Yaḥyā Ibn Ǧarīr (X^e siècle), le terme dérive du verbe *Rahaba* qui signifie « craindre » car le moine est celui qui craint Dieu[27]. Le second sens dérive du terme arabe *Haraba* qui signifie fuir, car il est celui qui fuit le monde, autrement dit qui vit la *fuga mundi*[28].

Il est vrai que, si la dénomination « Rāheb » est celle qu'on rencontre de façon prévalente dans l'OLM, la tradition monastique syriaque a connu aussi d'autres termes,[29] comme « Qaddīšē » (saints)[30], « īḥīdāyē »[31]

---

appartenaient à un Ordre de ceux qui vivaient dans des monastères autonomes ou autocéphales. Pourtant, les *'Ubbad* et les monastères autonomes ont disparu et actuellement il n'y a que le terme « Ruhbān ». Cf. B. HEYBERGER, *Hindiya, Mystique et criminelle, 1720-1798*, Heyberger exlique qu'en 1736, on comptait une dizaine de monastère doubles autonomes, où vivaient des religieux et religieuses *'Ubbād.* Voir *supra*, 108-115.

[26] Voir *supra*, 98-99.

[27] Cf. P. HINDO, *Disciplina antiochena antica,* Roma (Tip. Poliglotta vaticana) 1951, dans *Fonti*, Série II, fasc. 26, 403 ; cf. aussi G.-J. MAHFOUD, *L'organisation monastique dans l'Église maronite,* 134.

[28] Cf. G-J. MAHFOUD, *Ibid*., 134.

[29] Selon l'éditeur de l'œuvre d'Aphraate Jean PARISOT, Aphraate utilise ces termes pour indiquer les « moines » ; cf. *PS* I, *Praefatio* LXV.

[30] Le terme « Saint » est utilisé environ 80 fois dans *les Exposés* d'Aphraate le Sage. La sainteté chez Aphraate signifie la chasteté ou la continence sexuelle des gens mariés. Cf. A. J. VAN DER AALST, « À l'origine du monachisme syrien, les 'īḥīdāyē' chez Aphraate », dans *Instrumenta Patristica* XIX, *Fructus Centesimus*, 316.

[31] Cf. APHRAATE, *Les Exposés (ou Démonstrations), SC* 349 (Ex. I-X), 350 (XI-XXIII), Paris (Cerf) 1988-1989, 6, 260-261 ; 6, 269/272/276 ; 7, 341/344/356 ; 8, 404 ; 23, 100-101/105 ; Aphraate utilise 14 fois le terme *Yīḥīdāyā* pour désigner le mot « moine », qu'on peut traduire par « célibataire, solitaire et unique », ou bien « fils unique » voir *supra*, Intro, 4-5. Les *īḥīdāyē* d'Aphraate semblent être à mi-chemin entre les ascètes solitaires et isolés et les moines dans un monastère. Il est à savoir aussi qu'il existe une liaison chez Aphraate entre les termes « fils unique » et « fils aimé-Habiba », qui indiquent, en premier lieu, le « Christ », puis les disciples ou les célibataires volontaires qui ont une relation personnelle avec le Christ. Cf. A. J. VAN DER AALST, « À l'origine du monachisme syrien, les *'īḥīdāyē* chez Aphraate », 317. En outre, le terme « īḥīdāyā », bien qu'il signifie solitaire, indique surtout le moine célibataire. L'aspect du célibat est donc dominant. Ce célibat faisait partie d'un renoncement au monde au sens large, mais il n'exigeait pas une vie dans un endroit isolé. Cf. *Ibid*., 320.

(solitaires), « abīlē » (affligés ou tristes)[32], « ṭūbānē »[33] (heureux ou naziréens) et « bnay qyāma »[34] (fils du pacte). Comme on peut le voir cependant, tous ces termes syriaques ne font pas allusion à une différenciation dans le mode de vie mais à la relation spirituelle avec Dieu.

En effet, tous ces termes pourront être facilement appliqués à ce qu'on appelle *Ruhbān* et cela explique pourquoi on a recourt presque exclusivement à ce terme pour désigner tout consacré, qu'il soit ermite, reclus, moine, missionnaire, pasteur, etc. Quant à *Rāheb*, aucun autre terme ne peut le remplacer.

De même, en ce qui concerne la résidence des moines, il n'y a qu'un seul terme en arabe, c'est *al-Dayr*.

Au Liban, les gens parlent souvent des *Ruhbān* et *Rahibāt* (au féminin), habitant dans des *Dayr* ou *Dyoūra* (au pluriel). D'ailleurs, même les musulmans les reconnaissent sous cette dénomination et surtout, dans le Coran, Moḥammad parle des moines en les identifiant par le même terme *Ruhbān*[35]. Il n'y a donc aucun doute que ce jeu de vocabulaire a bouleversé les moines libanais, surtout après le *Motu Proprio PA* qui demandait aux moines de choisir l'une des catégories prévues par lui[36].

---

[32] Les « abīlē » indiquent chez Aphraate les gens qui vivent dans l'esprit de la béatitude (Mt 5, 4), du fait que celui qui a la foi aime la tristesse (*abilūta*), et cette dernière accompagne le jeûne. Les tristes mènent une vie de pénitence et de componction, en portant des habits sobres et sombres. Le Christ sera ainsi le vin qui réjouira l'attristé. Cf. APHRAATE LE SAGE, *Les Exposés*, 1, 13 ; 2, 100 ; 14, 68.

[33] Ce terme est employé par Aphraate pour désigner quelques personnes de l'Ancien Testament comme Samson et Samuel.

[34] Ce terme se trouve 17 fois dans l'œuvre d'Aphraate. Voir aussi *supra*, 42-48.

[35] *The holy Quran,* (en arabe : *Al-Qir'ān al-karīm*), arabic text and english translation, Roma (Islamic European Cultural Center) 1984, C. V, *Al-ma'idah,* verset 82.

[36] Voir *supra*, 463 ; 579-591.

Cependant, on pourrait se demander si cette pauvreté de vocabulaire est un manque de réflexion et d'attention ou une négligence chez les Orientaux et, spécifiquement ici, chez les moines de l'OLM, ou bien s'il s'agit d'une indifférence envers les normes romaines.

À notre avis, les moines de l'OLM, qui étaient très conscients même des petits détails dans l'élaboration de leurs Règles, ne peuvent avoir été négligents à l'égard d'une telle question mais, en revanche, ce manque est une affirmation, une volonté et une prise de position culturelle car la vie monastique ou consacrée, en Orient, n'a pas eu l'évolution qu'a eue la vie religieuse dans le monde occidental ; cette évolution a amené l'Église latine à reconnaître différentes catégories dans la classification de la vie religieuse. C'est pour cela que tous ces termes qu'on a mentionnés, au début de ce paragraphe, n'ont pas même d'équivalents dans la langue arabe ou syriaque et il sera inutile de s'efforcer de les traduire car ils n'auront jamais leur vrai sens tant ils sont loin du vécu, mais ils resteront justement des expressions juridiques.

En réalité, le problème terminologique et linguistique a des implications assez larges, pas seulement pour ce qui concerne les *R&C* de l'OLM et son identité, mais aussi, en général, pour ce qui concerne les documents relatifs aux Églises Orientales, comme le *CCEO*, où une traduction littérale d'expressions conçues, à l'origine, pour l'Église Latine, pourrait faire naître des difficultés. En effet, comme le disait le P. Hervé Legrand, dans son article sur *la nouvelle vocation des Églises Orientales Catholiques* : « le choix du latin (dans le Code des canons) véhicule un message ecclésiologique qui n'a sans doute pas été voulu comme tel […]. Cela est d'autant plus paradoxal que ce Code innove en forgeant et en

légitimant le concept de l'Église *sui iuris,* i-e de droit propre, expression que certains traduisent même par 'juridiquement autonome'. Pourtant, elles se voient octroyer leur propre droit par voie d'autorité […][37] ». C'est le cas aussi de l'Église maronite et de ses Ordres monastiques.

Nous ne pouvons pas abandonner notre propre patrimoine pour imiter une culture étrangère, en utilisant ses vocables et ses normes et en négligeant et abondonnant un passé monastique glorieux.

En effet, le concept de la vie religieuse, suivant la tradition syriaque, n'est pas différencié comme c'est le cas dans l'Église latine et c'est pour cela que les moines de l'OLM se sentirent forcés par le *Motu Proprio PA* à compliquer une réalité qui leur semblait très simple.

Enfin, le sens profond de tous ces vocables, à travers lesquels l'Église latine distingue la vie religieuse telle qu'elle s'est manifestée dans son histoire, assumant, au fil des temps, des formes différentes, se retrouve dans l'unique expression syriaque *īḥīdoyo* : « Unique pour Dieu », qui peut bien désigner, dans n'importe quel cas, l'homme consacré à Dieu, qu'il soit solitaire ou pasteur. Il est l'« homme de Dieu », *Ar-Rāheb,* qui vit dans sa maison qui est, chez les maronites[38], *Ad-dayr*, ce qui nous fait rappeler le caractère « ouvert » du monachisme maronite ancien, dans lequel une famille toute entière pouvait se consacrer à Dieu, en faisant de sa maison un *Dayr*, en considérant les membres de la famille des *Ruhbān* et *Rahibāt,* leur

[37] H. LEGRAND, « La nouvelle vocation des Églises Orientales Catholiques », dans une conférence inédite, tenue au Liban à l'USEK, au mois d'avril 2004, qui n'est pas encore publiée mais dont nous tenons une copie.
[38] Voir *supra*, 78-84.

supérieur comme le Père *Al-'Abb*, l'Ordre comme la mère *Al-'Um* et les moines des confrères *Iḫwa*[39].

La raison pour laquelle les Occidentaux ne se sont jamais rendus compte de cette équivalence de termes, vécue cependant d'une façon différente et propre, est peut-être leur connaissance très limitée des orientaux, même lorsqu'ils ont vécu et vivent à leurs côtés. C'est dans ce cadre qu'on peut se demander aussi si la présence de nombreuses Congrégations occidentales, aujourd'hui, au Liban ne risque pas de nous faire perdre davantage notre tradition.

4.2.2. *La formation monastique*

Ce qu'on entend aujourd'hui par «formation[40]» relève d'une conception moderne. Quant aux Pères orientaux, leur formation fut cette relation maître - disciple[41] ou père - fils, dans laquelle les Pères et Maîtres avaient conscience de leur responsabilité comme directeurs spirituels, comme prototypes, vis-à-vis de leurs « fils », après avoir fait eux-mêmes l'expérience du désert. La formation monastique d'autrefois n'était pas, alors, une réalité à laquelle on peut former quelqu'un, mais un moyen par lequel quelqu'un se laissait former.

Aujourd'hui, la formation monastique dans l'OLM, à l'instar des autres Ordres religieux, suit les critères modernes mais cela n'empêche pas que, si nous examinons l'esprit qui préside à cette formation, nous nous

[39] Voir *supra*, 113-115 ; voir aussi l'*Appendice ER*, C. VII, Art. 6.

[40] En ce qui concerne ce sujet voir AA. VV. *Conferenze Italiane Superiori Maggiori* : « Unità di vita e formazione religiosa » Roma (Rogate) 1986 ; « Formazione al discernimento nella vita religiosa » 1987 ; « Consacrazione, voti e formazione », 1988, « I protagonisti alla vita religiosa » 1990 ; « La preparazione al noviziato » 1990 ; « L'accompagnamento alla Vita Religiosa », 1991.

[41] Cf. A. VEILLEUX, « Réflexions sur la formation monastique », paru dans le Bulletin de A.I.M. n° 59 (1995) 14-30.

rendons compte qu'elle peut être comprise comme une phase de transformation et de passage de la vie du monde à la vie monastique[42], comme la formation spirituelle et paternelle du monachisme ancien :

« La formation dans notre Ordre consiste à éduquer nos jeunes à la vie religieuse : ses principes, ses éléments constitutifs, ses Constitutions, son histoire, ses traditions et ses tâches et ses différentes activités dans les couvents, conformément au patrimoine monastique oriental, pour répondre aux besoins actuels de notre société et satisfaire à nos responsabilités religieuses communes[43] ».

En effet, lorsque le candidat entre dans l'Ordre, il s'insère dans une tradition, dans une histoire, dans une interprétation vécue de l'Évangile et de la Règle. Cependant, la Règle, pour le moine contemporain de l'OLM, n'est plus limitée aux dix-huit chapitres, mais aux Constitutions et surtout au patrimoine monastique oriental. Tout cet ensemble « législatif » n'est pas une simple loi mais c'est l'expression de l'identité de l'Ordre. Avant donc de pouvoir profiter de tous les enseignements, le candidat doit apprendre à vivre et à croître spirituellement dans l'esprit monastique.

En outre, la formation comporte un processus de cinq phases distinctes l'une de l'autre. Il ne saurait être question d'analyser chacune de ces phases dans notre travail, mais nous voudrions juste les énumérer : l'état préparatoire, le postulat, le noviciat, la profession temporaire et la profession perpétuelle[44]. Toutes ces étapes sont franchies dans l'OLM,

[42] *RCOLM* 2003, Art. 126.
[43] *Ibid.*, Art. 116.
[44] *Ibid.*, Art. 116-185; cf. aussi sur ce thème, B. BASILE, *Le nouveau droit des moines et des religieux*, 167-206.

comme nous venons de le voir par l'article des *R&C* cité ci-dessus, avec le but déclaré de s'entraîner à la pratique des vœux et des vertus monastiques, à l'acquisition des valeurs religieuses ; à approfondir la méditation des Écritures Saintes, des écrits des Pères, notamment les Orientaux, des biographies des Saints, notamment les Saints de l'Ordre ; à connaître les exigences de la vie religieuse et à s'efforcer de respecter les Constitutions ; à acquérir les connaissances fondamentales et utiles relatives à l'histoire de l'Ordre et à la tradition monastique et à célébrer soigneusement les Offices liturgiques[45].

Le but dans lequel on fait mention, dans l'Art. 141, des biographies des Pères orientaux et des Saints de l'Ordre est d'apprendre de ceux-ci comment réussir à suivre le Christ et restaurer en nous l'image du Fils de Dieu.

En effet, le but de la formation monastique dans toutes ses phases ne peut être que la restauration chez le moine de l'image de Dieu et la vie nouvelle en Jésus Christ. Il s'agit d'une transformation progressive qui embrasse toute la vie ; elle ne peut être comprise comme quelque chose qu'on reçoit ; elle est, plutôt, un processus vers une maturité spirituelle de plus en plus parfaite[46].

Pour la réalisation et la restauration de cette image nous avons besoin, tout d'abord, de la renonciation à nous-mêmes, en une consécration totale au Seigneur, de nous entraîner à la vie de prière, de contemplation, de recueillement, de silence et de charité fraternelle sincère[47]. Nous avons besoin aussi d'avoir une bonne relation, à travers la lecture et la méditation

[45] *RCOLM* 2003, Art. 141, § 1-5.
[46] *Ibid.*, Art. 126.
[47] *Ibid.*, Art. 141.

de leurs biographies, avec les Saints, qui nous encouragent et nous élèvent vers le haut, par leurs paroles et leurs actes.

D'après cette présentation, nous pouvons constater que la formation dans l'OLM donne une place remarquable aux valeurs de la vie monastique, à la différence de ce qui se passe dans d'autres Ordres religieux ayant une orientation différente qui préparent leurs novices plutôt à la vie missionnaire ou à l'apostolat.

4.2.3. *Le gouvernement centralisé dans le monachisme de l'OLM*

Le gouvernement centralisé de l'Ordre était indiqué comme un des critères fondamentaux pour lesquels l'Ordre a dû changer de catégorie, puisque les quatrième et cinquième articles de *PA* exigeaient que les moines habitent dans des monastères *sui iuris,* gouvernés par un Abbé élu à vie, ce qui excluait la possibilité que des moines s'organisent en un Ordre centralisé.

On se demande donc, en premier lieu, si cette sorte de gouvernement est enracinée dans la tradition du monachisme occidental à tel point qu'elle doit être requise comme condition nécessaire pour déterminer la nature monastique d'un Ordre. Ensuite, est-ce qu'une telle exigence est cohérente avec la tradition monastique maronite ?

4.2.3.1. *Le gouvernement centralisé dans le monachisme occidental*

À travers l'histoire des Bénédictins et d'autres Ordres monastiques anciens occidentaux, nous pouvons remarquer qu'il y a eu, dans le temps, un processus de centralisation. Ceci se vérifia, une première fois, avec la réforme de Benoît d'Aniane (750-821) ayant pour but d'unifier tous les

moines de l'empire carolingien sous une même Règle (en 813)[48], celle de Saint Benoît[49]. Tout en restant fidèle à l'esprit de la Règle bénédictine, Benoît d'Aniane apporte quelques innovations qui ont été reprises dans le monachisme médiéval[50] : il augmente l'importance de l'office, ajoute des prières, donne au chapitre un droit de regard sur les charges de l'Abbé, institue un contrôle plus strict sur la vie des moines, etc. Par la suite, on a pu reprocher à Benoît d'Aniane un désir de centralisation contraire à l'esprit d'autonomie des monastères. En cela, la réforme de Benoît d'Aniane est conforme à l'effort entrepris par les rois carolingiens. On a dit avec raison que Benoît d'Aniane avait préparé l'œuvre de Cluny[51].

Cluny, en effet, n'était pas seulement une grande abbaye et n'exprimait pas seulement une certaine observance de la Règle bénédictine, mais elle dominait aussi un vaste réseau d'abbayes placées sous l'autorité d'un seul Abbé, ce que quelques-uns n'ont pas hésité à appeler un empire monastique, en raison du rôle joué par l'abbé Hugues de Semur et de l'étendue de son rayon d'action[52]. Le groupement de plusieurs monastères

---

[48] Cf. P. RICHE, « Le christianisme dans l'Occident carolingien (milieu VIII^e^-fin IX^e^ siècle) », dans AA. VV., *Histoire du Christianisme,* t. IV, *évêques, moines et empereurs (610-1052),* Paris (Desclée) 683-701.

[49] Cf. B. PROBST, *Regula Benedicti de codice 914 in bibliotheca monasterii S. Galli servato quam simillime expressa addita descriptione et paginis et versibus congruente,* Sankt-Ottilien, 1983.

[50] Cf. AA. VV. *Nouvelle Histoire de l'Église, 2. Le Moyen Age,* par M. D. KNOWLES et D. OBOLENSKY, trad. de l'anglais par L. JEZEQUEL, avec la collaboration d'A. CREPIN, Paris (Seuil) 1968, 148-156.

[51] Cf. D. IOGNA-PRAT, « Benoît d'Aniane », dans *Histoire des Saints et de la sainteté chrétienne*, Paris (Hachette) 1986, t. V, 82s ; cf. aussi, J. WINANDY, « L'œuvre monastique de Saint Benoît d'Aniane », dans *Mélanges Bénédictines* (1947) 273-258 ; R. GREGOIRE, « Il monachesimo carolingio dopo Benedetto d'Aniane », dans *Studia Monastica* (1982) 349-388 ; AA. VV. *Nouvelle Histoire de l'Église, 2. Le Moyen Age*, « Cluny », 234-237s.

[52] Cf. M. PACAUT, *L'Ordre de Cluny (909-1789),* Paris (Fayard) 1986, 325-331 ; cf. aussi, H. E. J. COWDREY, *The Cluniacs and the Gregorian Reform,* London (Oxford) 1970 ;

sous l'autorité du seul abbé de Cluny (Ordo Cluniacensis) avait commencé avec Bernon et s'est renforcé sous ses successeurs Odon, Maïeul et Odilon[53].

À partir de la réforme clunisienne, on assiste, donc, au phénomène d'une famille de monastères réunis dans une sorte de fédération, ce qui s'accentua davantage dans l'Ordre Cistercien, au XII^e^ siècle.

Plus récemment, nous pouvons remarquer, dans plusieurs Ordres monastiques, parmi lesquels les Cisterciens, l'organisation en groupement. Suivant les historiens contemporains, trois degrés de groupement peuvent être distingués. À l'échelon inférieur se trouvent les grandes abbayes bénédictines, qui créaient ou recevaient des prieurés en nombre variable, prieurés de gestion ou prieurés cures de deux à six moines et plus, sans que l'on parle à leur sujet de Congrégation ou d'Ordre[54]. En second lieu venaient les petites Congrégations unissant une dizaine de monastères, dont les fondateurs se référaient à une maison mère. Tel était les cas des « Ordres » de Savigny, de Tiron, de Cadouin, ou de quelques Congrégations locales de chanoines réguliers[55]. Enfin, il y a les grands ensembles, distribués sur plusieurs provinces ou pays, Ordre Cistercien, Ordre de

---

C. VIOLANTE, « Il monachesimo cluniacense di fronte al mondo politico ed ecclesiastico (secoli X e XI) », *Spiritualità cluniacense,* Todi (1960) 155-242 ; A. MUNDO, « Moissac, Cluny et les mouvements monastiques de l'Est des Pyrénées du X^e^ au XII^e^ siècle », dans *AMidi*, LXXV (1963) 551-573 ; M. PARISSE, « Dans le cloître et hors du cloître, les renouvelles de la vie régulière (v.1050 - v.1120) », dans *Histoire du Christianisme,* t. V, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274),* Paris (Desclée) 160-168.

[53] *Ibid*., M. PARISSE, 160.

[54] Cf. P. R. GAUSSIN, *L'Europe des Ordres et des Congrégations. Des Bénédictins aux Mendiants (VI^e^-XVII^e^ s),* CERCOM (Saint-Étienne) 1984, *passim*.

[55] Cf. M. PARISSE, « Les religieux entre l'action et la contemplation », dans *Histoire du Christianisme,* t. V, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274),* (1. Les monastères nouveaux : fondations et groupements) 371-372.

Prémontré ou d'Arrouaise. Aux groupes moyens ou grands se posait la question d'un esprit communautaire concernant aussi bien l'idéal observé que la gestion matérielle[56].

Jusqu'au XII^e^ siècle, la gestion d'un groupe de monastère avait reposé sur l'action de l'Abbé, chef du monastère et responsable de ceux que l'élection lui a confiés. En 1119, l'Abbé de Cîteaux Étienne Harding eut l'idée d'organiser les rapports entre les filiales et proposa un schéma d'entraide dans la première « Charte de Charité » : c'était l'amour mutuel qui devait régler les relations entre les membres d'un même Ordre. Chaque abbaye soumettait à une visite annuelle ses filiales et la fille pouvait faire appel à sa mère ; en outre, une fois par an, un Chapitre général étudiait les cas délicats et réglait les questions de discipline ; les quatre abbés des premières fondations de Cîteaux retrouvaient la voie de l'abbaye-mère pour gérer l'Ordre[57].

Cette initiative fut certainement connue de certains abbés bénédictins ou de l'archevêque de Reims et, vers 1130, des réunions, analogues à des Chapitres généraux, rassemblèrent bon nombre d'abbés de cette province pour examiner des questions disciplinaires[58].

« Au XV^e^ siècle, une nouvelle forme d'institution monastique fut élaborée. Ce mouvement survécut à la grande coupure de la Réforme et inspira d'importantes institutions des temps modernes. Il s'agit du modèle

[56] *Ibid*., 373.
[57] Cf. *Ibid*., « Le Chapitre général », 375 ; cf. aussi, J. B. VAN DAMME, « Les pouvoirs de l'abbé de Cîteaux aux XII^e^ et XIII^e^ siècles », *ACi* 24 (1968) 47-85.
[58] Cf. S. CEGLAR, « Guillaume de Saint-Thierry et son rôle directeur aux premiers Chapitres des abbés bénédictins, Reims1131 et Soissons 1132 », dans *Saint Thierry, Une abbaye du VI^e^ au XX^e^ siècle*, Actes du Colloque international d'Histoire monastique Reims-Saint-Thierry , 11 au 14 Octobre 1976, réunis par M. Bur (R. Schieffer) 1979, 299-350.

nouveau représenté par Sainte Justine de Padoue. Cet ancien monastère clunisien était dans un état de décadence avancée. En 1412, le chanoine vénitien Ludovico Barbo (†1443) reçu mandat de Grégoire XII de restaurer l'abbaye. La maison prospéra et réforma plusieurs autres monastères. Soucieux d'éviter le fléau de la commende, Barbo créa une Congrégation dont l'organisation fut définitivement fixée par Eugène IV en 1431. Il n'y avait pas d'Abbé nommé à vie et les maisons n'avaient pas d'autonomie. L'autorité souveraine était le Chapitre général et le définitoire de neuf membres qui avaient pleins pouvoirs législatifs et exécutifs.

En outre, les définiteurs élisaient les abbés mis en place pour trois ans, ainsi que tous les dignitaires des monastères. Entre les chapitres, des inspecteurs élus par les définiteurs appliquaient toutes les décisions de l'autorité. Les moines appartenaient à la Congrégation et non au monastère. S'ils réussissaient les abbés étaient transférés d'une maison à l'autre, à intervalles réguliers.

C'était un changement radical, et beaucoup diraient une déformation, par rapport au système de Saint Benoît. L'Abbé monarchique, père à vie de tous ses moines, était remplacé par un titulaire provisoire, nommé par le Chapitre général et dont les activités étaient restreintes et contrôlées par un comité et par des inspecteurs responsables devant le Chapitre[59] ».

Les monastères bénédictins d'Italie acceptèrent cette observance et le système fut adopté par d'autres Congrégations, comme Valladolid en Espagne (1492). Quand le Mont-Cassin s'y joignit en 1504, l'organisation prit le nom de Congrégation du Mont-Cassin. Ensuite, beaucoup de

[59] AA. VV., *Nouvelle Histoire de l'Église, 2. Le Moyen Age*, 523-524.

nouvelles Congrégations de la Contre-Réforme en adoptèrent les principes[60].

Nous pouvons constater à partir de ce bref aperçu historique, que le système de gouvernement centralisé exista dans le monachisme occidental et à partir d'une époque très ancienne. On peut donc douter que le régime des monastères *sui iuris* soit aussi un caractère essentiel du monachisme occidental. À plus forte raison, nous pouvons alors nous demander s'il était légitime d'imposer ce régime comme condition indispensable aux moines orientaux. Nous allons, de toute façon, considérer la question dans le cadre du monachisme maronite.

4.2.3.2. *L'autonomie et le gouverment des monastères dans l'ancien monachisme maronite*

Il faut rappeler, tout d'abord, que dans le monachisme ancien, l'organisation des monastères était variée car, comme on l'a vu précédemment, on allait du petit monastère familial au grand monastère ayant une longue tradition.

Les sources nous laissent comprendre que les moines pouvaient aller d'un monastère à l'autre. Il y avait, cependant, un élément unificateur : l'autorité du patriarche qui était l'autorité suprême et unique à laquelle obéissaient moines et monastères[61].

Lors de sa visite au Liban (1596), Dandini s'émerveilla de voir les moines maronites « passer d'un monastère à l'autre sans la permission de leur supérieur[62] ». Ce que Dandini a constaté avec stupeur, se comprend

[60] *Ibid.*
[61] Voir *supra,* 108.
[62] Cf. J. DANDINI, *Voyage du Mont-Liban,* 72 ; voir *supra,* 99.

mieux à la lumière des deux anciennes annotations conservées dans des manuscrits utilisés, jadis, au patriarcat maronite :

« Dans l'année des Grecs 1452 (A. D. 1141) […] est venu chez moi, Pierre patriarche des maronites, […] le fils Daniel, moine du monastère de Kaftoūn, et je lui ai donné, de la part de Dieu et de la part de ma faiblesse, le pouvoir d'être à la tête du monastère Saint-Jean en Cuzapanta dans l'île de Chypre gardé par Dieu[63] ».

« Dans l'année des Grecs 1465 (A. D. 1154) […] est venu chez moi, Pierre patriarche d'Antioche des maronites, […] le fils Isaïe, moine du monastère de Qozḥayā et je l'ai nommé Abbé des moines du monastère Saint-Jean-Cuzbandu dans l'île de Chypre, suivant la pétition des fils moines de ce même monastère[64] ».

Avec ces documents, nous constatons en premier lieu que les moines maronites n'étaient pas stables dans leurs monastères et, ensuite, que le patriarche exerçait une autorité suprême en tenant compte des besoins du moment dans les différents monastères.

Nous comprenons alors que l'organisation traditionnelle de l'Église maronite ne prévoyait pas des monastères *sui iuris,* dont la figure juridique appartient, d'ailleurs, à l'Église Latine. Au contraire, dans le monachisme maronite, on avait un ensemble de monastères qui géraient leur organisation intérieure et leurs rapports réciproques avec une certaine liberté, sous la supervision du patriarche. C'est pour cela que lier l'identité monastique, chez les maronites, au régime des monastères *sui iuris,* c'est mal poser la

[63] T. ANAISSI, *Collectio Documentorum Maronitarum,* Liburni (Fabbreschi) 1921, 24.
[64] *Ibid*., 24-25.

question, puisqu'il s'agit d'une Institution étrangère à la tradition du monachisme maronite.

C'est-ce qui explique pourquoi les réformateurs de l'OLM voulurent un gouvernement centralisé sans jamais se poser le problème de trahir leur tradition monastique ; bien au contraire, ils étaient conscients de réformer dans la continuité l'ancienne institution monastique[65] en constituant leur Ordre centralisé.

On pourrait alors, de quelque façon, penser que le pouvoir du Supérieur général de l'OLM correspond au pouvoir exercé par le patriarche dans le monachisme ancien.

Cependant, nous ne pouvons pas nier que la présence des Ordres ou Congrégations non monastiques, comme la Compagnie de Jésus, les Franciscains et les Carmes, au Liban et dans la ville d'origine des réformateurs, Alep, influença leur choix d'un gouvernement centralisé pour leur Ordre. Toutefois, il est sûr que les réformateurs ne sentirent pas cette centralisation comme contradictoire avec la vie monastique, mais ils eurent plutôt le but d'enrichir celle-ci par une bonne organisation.

4.2.4. *Le monachisme et la culture dans la société et l'Église*

Monachisme, société et Église, triade indivisible dans sa réalité, dans son origine, dans ses valeurs. Une triade dont les trois membres influent l'un sur l'autre et dont chacun a besoin de l'autre, soit pour recevoir de lui, soit pour lui donner.

[65] Voir *supra*, 420-424.

Nous n'avons pas l'intention de parler de chacun des trois éléments séparément, mais bien plutôt de la compatibilité entre monachisme et culture[66] dans la société et l'Église, à travers des exemples historiques.

Il est vrai que le monachisme prend forme au sein de l'Église, puisqu'il est authentiquement chrétien, et qu'il est une façon de vivre la Parole de Dieu en suivant Jésus-Christ, mais il s'enracine aussi dans une tradition humaine. Il est ainsi une réalité culturelle, puisqu'il vit dans une culture déterminée et constitue à l'intérieur de cette même culture une sous-culture qui influe sur la société.

Nombreux sont les exemples de cette relation entre monachisme et culture dans l'histoire.

C'est pour cela que, encore une fois, il est nécessaire de vérifier si vraiment les critères énoncés au troisième point de *PA*, d'après lesquels l'activité d'apostolat est limitée, c'est-à-dire qu'elle doit être compatible avec la vie monastique, sont cohérents avec la tradition monastique occidentale et orientale.

4.2.4.1. *Le monachisme et la société en Occident*

En effet, le monachisme, en Occident comme en Orient, a donné vie à une culture propre faite de valeurs, de modèles, d'institutions, de textes et de rites et qui constitue une tradition[67].

[66] Nous prenons le mot « culture » dans sa signification « sociologique » pour désigner un ensemble de concepts, de coutumes, de traditions et de rites, dans lequel les Ordres monastiques exprimèrent leur façon de percevoir le but de la vie. Cf. G. PENCO, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, JacaBook, 1991, *passim* ; Id. *Il monaco e il mondo contemporaneo*, Seregno (Abbazia San Benedetto) 1996, *passim* ; F. RIVA, *Ascesi, mondo e società : monachesimo e cultura contemporanea*, Seregno (Abbazia San Benedetto) 2003, *passim* ; un MOINE BÉNÉDICTIN, *Le mystère monastique*, Paris (Desclée De Brouwer) 1977, « Ouverture au monde », 125-131.

En Occident le développement monastique se réalisa, au V^e^ siècle, au moment où l'Europe entrait dans une ère de ténèbres, au moment où il y a eu une dégradation des mœurs et une chute culturelle avec les premières invasions barbares[68]. Au VI^e^ siècle, Saint Benoît fonde un monastère et écrit une Règle qui sera à l'origine d'une immense tradition monastique qui configurera toute la culture européenne jusqu'à nos jours[69].

C'est au moment où l'Occident bascule sous l'invasion des Vandales, des Goths, des Ostrogoth que l'empire romain, pour un bref moment sous le pouvoir de Théodoric, roi des Ostrogoth, croule sous la barbarie. C'est au cours de cette période que se situe la fondation du Mont Cassin et le début de la longue tradition monastique bénédictine qui sera le trait d'union entre les civilisations classiques anciennes et l'Europe nouvelle qui jaillira de tous ces peuples nouveaux qu'on appelait alors les barbares[70].

En outre, à la fin de VIII^e^ siècle, les moines ont fortement contribué à la christianisation de l'extrême Occident. Dom Guy-Marie Oury affirme dans *Histoire de l'Église* que « […] partout des monastères surgissent et leurs habitants travaillent humblement à maintenir l'héritage de la civilisation chrétienne et de l'antiquité classique ; ils préparent les valeurs spirituelles du monde nouveau qui va naître des ruines de l'Empire. Ils présentent à tous un idéal ascétique élevé et apprennent aux hommes la

---

[67] Cf. G. PENCO, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, *passim*.
[68] Cf. *Ibid*., 207s ; cf. aussi A. VEILLEUX, *Culture et monachisme,* texte d'une conférence donnée en novembre 1993, cf. www.scourmont.be/Armand, consulté le 23 mai 2009 ; cf. aussi, F. RIVA, *Ascesi, mondo e società : monachesimo e cultura contemporanea,* 11s.
[69] Cf. A. VEILLEUX, *Culture et monachisme,* cf. www.scourmont.be/Armand, consulté le 23 mai 2009 ; G. PENCO, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura,* 208-209s ; G.-M., OURY, *Histoire de l'Église,* France (Solesmes) 1978, 91 ; cf. aussi, AA. VV., *Cultura e spiritualità nella tradizione monastica,* a cura di G. PENCO, Roma (Studia Anselmiana) 1990, *passim*.
[70] Cf. G.-M., OURY, *Histoire de l'Église,* 83-94.

nécessité et la valeur de la prière ; tous évêques, clercs, laïcs, grands et petits, bénéficient de leur leçon[71] ».

Durant des siècles, pratiquement toute l'éducation à travers l'Europe sera assurée à peu près uniquement par les moines bénédictins[72].

Ensuite, à partir de la Réforme carolingienne, il y a eu en Occident une très grande compénétration de l'Église et de l'Empire, qui semble faire partie de la nature des deux Institutions. L'empereur étant au sommet des pouvoirs terrestres est considéré comme le vicaire du Christ sur la terre intervient dans les affaires de l'Église, dont il est responsable. D'autre part, les évêques interviennent constamment dans les affaires politiques. Il ne faut pas manquer de dire que les relations entre les empereurs et certains monastères furent parfois très difficiles.

Les deux réformes monastiques qui eurent lieu, au Moyen-Âge, Cluny (X^e^ siècle) et Cîteaux (fin XI^e^ siècle), sont deux exemples de l'interaction entre les institutions de la société civile et la vie monastique, au sommet du développement féodal[73]. Dans ce contexte, les monastères devinrent graduellement dépendants de ces seigneurs féodaux et la réforme de Cluny consista à se libérer de cette tutelle[74].

Le paradoxe de l'Ordre cistercien c'est qu'il est né d'une aspiration à une plus grande simplicité mais que ses débuts coïncident avec un développement exceptionnel de la société européenne où il y a eu de

[71] Cf. G.-M., OURY, *Histoire de* l'Église, 105.
[72] Cf. A. VEILLEUX, *Culture et monachisme*, Conférence in www.scourmont.be/Armand, consulté le 29 mai 2009
[73] La féodalité reposait sur des liens de dépendance entre des seigneurs et leurs vassaux, les seconds se mettant sous la protection des premiers.
[74] G.-M., OURY, *Histoire de l'Église,* 136-137.

profondes transformations sociales et une croissance démographique qui s'accompagne d'une mutation de l'agriculture, de déplacements de populations et d'une urbanisation croissante[75].

D'ailleurs, la culture monastique a été, parfois, non pas seulement le fil conducteur ou le guide de la culture dans la société, mais l'unique forme de cette même culture, comme dans le cas de l'Irlande où les principaux centres de la vie sociale furent les monastères ; le pouvoir épiscopal s'efface devant le rayonnement des chefs des communautés monastiques ; quelques abbés, certes, sont évêques, mais non pas tous. Les monastères possédaient des écoles où l'on s'initie à la connaissance des Écritures mais où la culture profane tient également une grande place : grammaire et rhétorique, géométrie et arithmétique sont cultivées par les moines[76].

Nous remarquons, au cours de ces siècles, du V^e^ au XII^e^, combien les moines de toutes sortes, individuellement ou en communauté, constituèrent un trait permanent de la société continentale et insulaire. Ils influencèrent celle-ci à tous les niveaux, spirituel, intellectuel, liturgique, artistique, administratif et économique ; ils modelèrent sa physionomie et réglèrent son développement[77].

Est-ce qu'en regardant en arrière, l'histoire du monachisme en Europe, depuis le Moyen-Age jusqu'à nos jours, on n'a pas la sensation que le monachisme occidental a dépassé largement les limites imposées par *PA*?

---

[75] Cf. A. VEILLEUX, *Culture et monachisme,* Conférence in www.scourmont.be/Armand, consulté le 29 mai 2009.
[76] G.-M., OURY, *Histoire de l'Église,* 83 ; 92-93.
[77] *Nouvelle Histoire de l'Église, 2. Le Moyen Age*, C. XI, 141.

4.2.4.2. *Le monachisme et la société dans le monachisme syriaque*

Aux origines du mouvement monastique syriaque, nous trouvons le mouvement des *Bnāy* et *Bnāt qyomo* ainsi que la grande figure de Saint Ephrem, et nous savons qu'ils unissaient à la vie ascétique l'engagement dans le service de l'Église et les activités d'apostolat[78].

En outre, parler de la place d'apostolat dans le monachisme évoque immédiatement à notre esprit le souvenir des moines syriens que nous connaissons grâce à Théodoret de Cyr, dont l'un des caractères principaux était l'ouverture aux nécessités et aux relations avec ceux qui venaient les chercher dans leur solitude. Nous nous souvenons, particulièrement, de Saint Maroūn dont les maronites ont pris le nom et, avec lui, de ses disciples, parmi lesquels aussi les femmes anachorètes[79].

Nous connaissons trop peu la tradition du monachisme maronite ancien pour pouvoir nous prononcer d'une façon bien définie, mais nous savons que ce monachisme était l'héritier du monachisme syriaque d'Ephrem, de Maroūn et de ses compagnons.

Par ailleurs, l'Église maronite a pris naissance au monastère Saint-Maroūn, qui a été fondé pour défendre le Concile de Chalcédoine (en 451). Il est donc évident que ses moines n'ont pas mené uniquement la vie contemplative telle qu'elle est entendue dans la notion moderne et, pourtant, cela ne les a pas empêchés d'être de vrais moines. C'est pour cela que le monastère est devenu au fil du temps un point d'appui et de référence pour

[78] Voir *supra*, 42-47.
[79] Voir *supra*, 54-62.

la population environnante et donna naissance à une communauté ecclésiale sous la direction des moines et du patriarche élu par eux[80].

Dans le monachisme de l'OLM, cette relation se manifesta, depuis 1697 jusqu'aujourd'hui, en une continuelle interaction avec l'Église et la société[81].

Il faut aussi rappeler que Qara'alī, à la différence de Ḥawā, qui désirait donner à l'activité d'apostolat une préséance absolue, a défendu l'esprit monastique[82], comme nous l'avons également vu par la comparaison entre la Règle de Qara'alī et les Constitutions des Jésuites, d'où il ressort clairement que Qara'alī privilégia la dimension spirituelle de ces Constitutions, dont il s'inspira, laissant de côté les aspects liés d'une façon plus étroite à l'activité missionnaire[83].

Malgré cela, Qara'alī laissa un large espace à l'apostolat, en invitant ses moines à s'adonner au travail d'apostolat, surtout à l'instruction des jeunes, suivant les besoins de la population[84].

Dans les *RCOLM* 2003, il y a aussi une attention particulière aux activités d'apostolat pour le bien de l'Église et du peuple :

« Notre Ordre s'appuie sur la vie communautaire, la vie de prière, de silence, de quiétude et de pratiques ascétiques. Il s'engage également dans des activités apostoliques, en prenant le couvent comme point de référence, conformément à son histoire et aux besoins de l'Église[85] ».

[80] Voir *supra*, 74-84.
[81] Voir *supra*, 170-172 ; 177.
[82] Voir *supra*, 143.
[83] Voir *supra*, 360.
[84] Voir *supra*, 160-163.
[85] Cf. *RCOLM* 2003, Art. 3.

Nous disons, avec Armand Veilleux, qu'à chaque fois que le monachisme connaît un moment de croissance particulière, c'est toujours lorsqu'une communauté de moines ou de moniales est particulièrement attentive à la culture humaine et spirituelle ainsi qu'aux aspirations spirituelles des hommes et des femmes de son temps et sait incarner dans sa vie une réponse adéquate à ces aspirations[86].

Par conséquent, s'il est vrai que les moines ont pour but de mener une vie d'ascétisme, de prière et de communion avec Dieu, cette communion avec Dieu implique une communion avec les frères et donc avec la société qui entoure les moines, surtout lorsque cette dernière a besoin d'un soutien auquel aucune autre Institution ne répond. Les moines doivent ainsi intervenir, surtout quand les gens sollicitent leur aide, en essayant de répondre à leurs besoins et de résoudre leurs difficultés. Pourtant, il est bon de savoir se retirer lorsque cette population peut reprendre son dynamisme et sa force.

Nous pouvons alors dire, après avoir considéré les relations entre monachisme et société en Occident et en Orient, que la relation de l'OLM avec le monde ne trahit jamais son état monastique ; par contre, elle le complète et le sanctifie, car le salut des hommes fait partie du projet primordial du monachisme. La culture devient ainsi, au sein du monachisme, la force qui l'aide à comprendre mieux sa nature, sa propre identité et sa mission dans l'Église.

En outre, pourquoi faire une distinction rigide entre vie religieuse contemplative et vie religieuse active, si le but du moine est celui de

[86] Cf. A. VEILLEUX, *Culture et monachisme*, conférence in www.scourmont.be/Armand, consulté le 29 mai 2009.

vivre l'Évangile dans toutes ses dimensions et sa plénitude et d'être au service de l'Église et des fidèles quand ils ont besoin de lui ? C'est vrai que les moines qui s'étaient engagés dans la vie monastique n'avaient pour but que la glorification de Dieu et l'union avec Lui, mais, au cours des siècles, et suite aux évènements, parfois durs, il y avait un besoin très grand de leur aide et de leur présence. Nous pouvons, par exemple, remarquer que les grands docteurs de l'Église sont en grande partie des moines qui furent présents dans divers Conciles œcuméniques et, grâce à leurs enseignements et convictions, le peuple suivait leur pensée théologique[87].

On comprend, par conséquent, que les critères proposés par le *Motu Proprio PA* ne sont pas fidèles au développement de la vie monastique autant en Occident qu'en Orient.

C'est pour cela, très probablement, que, constatant la complexité concrète de la vie religieuse dans l'Église, le Concile Vatican II évite de donner des définitions strictes, comme l'a fait le *Motu Proprio PA*, en divisant la vie religieuse en contemplative et active.

L'OLM, en vérité, se reconnait dans l'une et dans l'autre et ses origines et ses évolutions sont en dehors de cette classification trop étroite.

Est-ce pas que le Concile Vatican II, en ne donnant pas une définition stricte de la vie religieuse, n'essaie pas de réparer ce tort en reconnaissant les caractères propres de la vie monastique ? Nous lisons dans *Perfectae Caritatis* : « que l'on conserve fidèlement et que l'on fasse toujours ressortir dans son esprit, tant en Orient qu'en Occident, la vénérable Institution monastique qui, tout au long des siècles, a si bien

[87] Cf. A. SOLIGNAC, « Pères de l'Église et moines des origines », dans *DS*, vol. XII[1], col. 634-647.

mérité de l'Église et de la société […]. Sauvegardant donc leur caractère propre, qu'ils renouvellent leurs antiques traditions de bienfaisance et les adaptent aux besoins actuels des âmes, de sorte que les monastères soient comme des centres vivants de l'édification du peuple chrétien[88] ».

Cette conception de la vie monastique s'applique merveilleusement à l'Ordre Libanais Maronite. En fait, les réformateurs de l'OLM n'avaient d'autre but que de devenir de vrais moines. Mais, parce qu'ils trouvaient la vie monastique décadente, ils quittèrent le monastère de Tamīš pour constituer une communauté réformée qui serait capable de rendre à la vie monastique maronite sa richesse. Donc, leur œuvre était une œuvre de rénovation et d'adaptation.

L'invitation des réformateurs à garder le caractère propre du monachisme maronite, tout en renouvelant les antiques traditions, pourrait être une réponse à la classification des Ordres voulue par le *Motu Proprio PA*, en nous montrant que la fidélité à la tradition doit être renouvelée suivant les moments et les nécessités, sans que, pour cela, l'esprit originaire soit trahi.

Selon cette perspective, nous pouvons reconnaître que l'OLM est un Ordre monastique, non pas parce qu'il correspond à des catégories canoniques établies dans les temps modernes, mais à cause de son histoire, de sa spiritualité, de sa tradition monastique et de ses coutumes. En effet, les réformateurs de l'OLM ne voulurent pas fonder une nouvelle Institution, qui crée une nouvelle tradition, mais se situer en continuité avec le mouvement monastique traditionnel de leur Église.

[88] *PC*, n° 9.

4.3. L'esprit ou la spiritualité monastique de l'OLM aujourd'hui

Mais y a-t-il toujours une spiritualité monastique dans l'OLM ?

À cette question répond la dernière version des *RCOLM* 2003, en ouverture de laquelle les moines de l'OLM ont exprimé leur ferme volonté de continuer à garder vivante cette spiritualité et ses pratiques et le besoin de l'interpréter dans le monde d'aujourd'hui, et cela même s'ils étaient, désormais, très loin dans le temps de l'expérience monastique des réformateurs et des premiers moines :

« L'Ordre Libanais Maronite est l'une des voies de la vie monastique authentique. Guidé par la tradition monastique, il s'inspire de l'Église maronite syriaque d'Antioche […] la vie monastique est une vie à la suite du Christ ; elle consiste dans une vie monastique communautaire, dans la profession des vœux religieux publics […] elle s'appuie sur la vie de prière, de silence, de pratiques ascétiques et s'engage dans des activités d'apostolat […][89] ».

Il en résulte que la spiritualité monastique garde toujours sa place dans l'OLM.

En réponse ainsi à la question posée au début, « y a-t-il une spiritualité monastique dans l'OLM ? », nous répondons par « oui » et sa valeur réside dans la vie en communion profonde avec Dieu, avec la tradition monastique, et se manifeste à travers les figures saintes de l'Ordre.

Il faut, en outre, savoir que, d'après les *interviews* que nous avons eus avec des moines et des moniales de l'Ordre, le désir de la majorité des vocations de l'OLM, pour ne pas dire toutes, est celui de quitter le monde,

[89] Cf. *RCOLM* 2003, t. I, C. I, Art. 1-3.

de renoncer à tous leurs biens et de vivre la vie sainte, à la suite de l'appel évangélique : « si tu veux être parfait, viens et suis moi[90] ».

En effet, l'OLM conserve la nostalgie de cet appel, tel qu'il est entendu dans la tradition monastique ancienne[91], et Qara'alī le souligne parfaitement et explicitement dans « *La Lanterne Monastique* », en développant la tradition jusqu'à en faire un élément obligatoire de son monachisme.

Il convient ainsi de rappeler que le sens de la spiritualité monastique dans l'OLM se manifeste sous deux aspects. Le premier est celui du « but unique », comme dans toute vie monastique et spirituelle, et il est basé sur la vie évangélique, « la gloire de Dieu et la sanctification de soi-même et des autres ». Par conséquent, il y a un renoncement et un parfait détachement du monde en vue d'être « moine-un » pour Dieu et c'est ce qui fait l'identité monastique.

Le second aspect est celui de la vie selon la Parole de Dieu, à travers la lecture de l'Écriture Sainte et des enseignements des Pères et la vigilance dans l'observance de la Règle prescrite dans l'Ordre.

La volonté des réformateurs fut de vivre selon les commandements en mettant en pratique plusieurs vertus telles que les vœux monastiques, la prière, le jeûne, le silence, la charité et l'humilité.

Cela était suffisant, selon leur opinion et dans leur sensibilité, pour être des moines sans être, pour cela, séparés du reste du peuple chrétien, avec lequel ils sentaient la nécessité de partager leur foi dans la vie quotidienne.

[90] Mt. 19, 21.
[91] Voir *supra*, 24-41.

Nous disons avec Irénée Hausherr qu'« il importe de ne pas considérer la spiritualité monastique orientale comme une école ou une variété particulière de spiritualité, parmi plusieurs autres autant et plus considérables qu'elle. C'est là un 'préjugé' typiquement occidental et surtout moderne : en Orient, l'esprit monastique était regardé comme la plus haute expression de l'esprit chrétien tout court[92] ».

En outre, les grands maîtres orientaux, malgré la haute estime qu'ils avaient de leur profession, ont toujours maintenu l'idée que la spiritualité monastique s'identifie avec la spiritualité chrétienne, dans son but et même dans ses grands moyens[93].

La vie chrétienne et la vie monastique ne sont jamais séparées. Autrement dit, il faudrait éviter de distinguer une « spiritualité monacale » car rien de spirituel n'appartient au moine comme tel, car ce dernier fait seulement profession de tendre à la spiritualisation et à la perfection par le choix de sa vie et la pratique des vertus[94].

Enfin, suivant Évagre, le moine est celui qui se soucie de devenir lui-même la Parole, en imitant le Christ et en prêchant sa Parole à tout le monde, de sorte qu'il devient un véritable théologien, car « celui qui prie est un théologien[95] », à travers le don de l'Esprit Saint en proportion de la pureté de l'âme.

En effet, il est vrai que l'apostolat est destiné, selon la signification occidentale, à une vocation de vie active ou bien à ceux qui ont été envoyés par l'Église comme les Apôtres, qui avaient été envoyés par le Christ. Mais

[92] I. HAUSHERR, « Spiritualité monacale et unité chrétienne », dans *OCA* (1958) 32.
[93] *Ibid.*, 19.
[94] *Ibid.*, 20.
[95] ÉVAGRE, *De Oratione*, 60.

l'apostolat, dans la tradition orientale, signifie l'état de celui qui, après une longue ascèse, est capable de réaliser en sa personne les promesses souveraines de Jésus à ses apôtres[96].

Le P. Hausherr a très bien résumé cette idée en disant « la vie apostolique au sens des occidentaux, c'est-à-dire une activité pareille à celle des apôtres, présuppose ce que les orientaux appellent 'vie apostolique', c'est-à-dire une sainteté égale à celle des apôtres[97] ».

D'après cette synthèse, nous trouvons utile de rendre au monachisme maronite son droit, son originalité et sa valeur et de ne négliger aucun de ses aspects proprement monastiques, d'autant que les réformateurs ont démontré vouloir recueillir l'héritage spirituel du vieux monachisme.

4.4. Entretiens avec deux spécialistes de droit canonique oriental

Après avoir pris en considération les documents et les vicissitudes historiques, pour donner une réponse aux problèmes posés par *PA*, il nous a semblé intéressant d'écouter l'avis de deux juristes, responsables de la révision des Constitutions des Congrégations et des Ordres religieux en Orient, auprès de la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales : Mgr Dimitrios Salachas[98] et Mgr Hanna Alwan[99].

---

[96] Cf. O. ROUSSEAU, « Le rôle important du monachisme dans l'Église d'Orient », dans *OCA* (1958) 53.

[97] Cf. I. HAUSHERR, « Les grands courants de la spiritualité orientale », dans *OCA* I (1935) 138.

[98] Mgr Dimitrios Salachas est évêque de Carabia et Exarque apostolique des catholiques de rite byzantin en Grèce, consulteur auprès de la Congrégation pour les Églises Orientales et des conseils pontificaux pour l'interprétation des textes législatifs et pour l'unité des chrétiens. Il enseigne le droit canonique (latin et oriental) dans plusieurs universités pontificales. *Interview* du 6/12/2006.

[99] Mgr Hanna Alwan est évêque auxiliaire patriarcal maronite et juge à la Rote romaine. Ex-Recteur du Collège pontifical maronite et professeur de droit canonique à l'université pontificale Saint-Anselme. *Interview* du 19/12/2006.

Deux questions furent posées à nos deux canonistes : Que pensez-vous de l'OLM ? Quelles sont les caractéristiques et les traits que vous considérez comme incompatibles avec l'état monastique dans l'OLM ?

Pour répondre à ces deux questions, Mgr Salachas a voulu revenir, en premier lieu, à la définition du concept d'« Ordre », en se référant au *CCEO*. Il a rappelé que la vie consacrée, dans le Code, est classée en Monastères, Ordres, Congrégations et Sociétés, et, évidemment, l'OLM doit être classé dans l'une de ces catégories. Mais, comme les moines de l'OLM ne suivent pas la structure monastique stricte (c'est-à-dire monastères *sui iuris*), ils étaient classés dans la catégorie d'Ordre.

Cependant, il n'est pas sans intérêt de savoir que tous les canons qui concernent les moines dans le Code s'appliquent aussi aux religieux dans les Ordres non monastiques. C'est un fait curieux, disait Mgr Salachas, « pur essendo che non sono monaci, però sono equiparati ai monaci », « bien qu'ils ne soient pas des moines, ils sont assimilés aux moines ». En effet, les religieux, dans les Ordres, émettent une profession des trois vœux semblable, du point de vue de son contenu, à celle des moines et tout est centré sur ce point. Selon Mgr Salachas, ce fait crée parfois des problèmes et une certaine ambiguïté, et c'est le cas des moines de Saint Antoine au Liban.

Il faut, alors, rétablir l'ordre dans le monachisme, d'autant que le Code offre à tout Ordre la possibilité de bien clarifier, dans ses *R&C*, son identité, sa figure et ses caractéristiques. C'est vrai que la nécessité d'une classification suivant une typologie stricte commença avec la promulgation du *Motu Proprio PA*, mais l'Ordre doit résister et s'attacher à ses origines et à sa physionomie qui ne correspond pas nécessairement au monachisme

dans le sens classique des « monastères », comme chez les Bénédictins, car le cadre culturel et spirituel de l'OLM est différent, mais qui y correspond du point de vue traditionnel et spirituel.

D'ailleurs, nous pouvons dire que, dans la réforme d'un « Ordre », il s'agit plutôt d'un développement de la vie monastique, comme dans le cas de l'OLM, adapté aux réalités libanaises.

Il est, ici, important de souligner que les monastères et la vie monastique au Liban étaient la vie et le cœur de toute la nation et que c'est le monachisme qui a conservé le christianisme et la foi catholique au Moyen-Orient.

Donc, à un certain moment, les monastères se sont développés ; ils ont senti ce besoin d'évolution pour une réforme culturelle et éducative dans la nation libanaise. Mais il n'est pas possible de concevoir une vie de l'OLM qui ne soit pas monastique. La vie de l'Ordre est profondément monastique et c'est cela l'idéal de la vie religieuse libanaise.

En plus, disait Mgr Salachas, il est bon de noter que l'aspect juridique ne nie jamais l'essence et que le plus important, dans la vie, ce n'est pas la structure et le droit, mais l'esprit et la pratique. C'est à travers les vœux et la spiritualité qu'on reconnaît les moines. Comme les moines de l'OLM vivent parfaitement leur vie monastique, ils sont considérés comme moines. D'autant que tout Ordre religieux peut choisir à l'avance dans quelle catégorie il doit être classé.

Cependant, il faut souligner que les *R&C* ne viennent pas de Rome : cette dernière, à la lumière des textes envoyés, classe les religieux. Il faut donc que les moines soient conscients et réfléchissent bien sur la nature, le

but et les activités de leur Ordre tout en tenant compte des canons du *CCEO*, de sorte que leurs normes soient conformes avec le Code. Ensuite, le juriste fera l'examen des deux en parallèle, et c'est le devoir de la Sacrée Congrégation.

C'est l'Ordre qui doit étudier ce point dans ses *R&C* en partant toujours de l'esprit des réformateurs, pour choisir le mode de vie, la terminologie et les activités, puisqu'il faut une cohérence entre le texte des Constitutions et la nature de l'Ordre.

Mgr Hanna Alwan, de son côté, exprima l'idée que l'OLM fait partie de la tradition monastique syro-antiochienne maronite, caractérisée par son ascétisme vécu dans la solitude des montagnes. C'est la raison pour laquelle il faut éviter de comparer l'Ordre avec la tradition monastique égyptienne ou bénédictine, car il ne peut se retrouver ni dans l'une ni dans l'autre, puisque le monachisme maronite a ses propres caractéristiques et valeurs.

Quant à l'Ordre, pour pouvoir parler de sa nature, il faut, tout d'abord, revoir l'esprit des réformateurs. Il n'y a aucun doute que ces derniers firent une réforme importante dans le monachisme maronite, en unifiant tous les monastères sous une même Règle, sous une même autorité et une même organisation et spiritualité ; pourtant, ils supprimèrent le droit *sui iuris* de chaque monastère et coupèrent de la sorte avec la tradition maronite.

Ce regroupement de monastères *sui iuris* en un seul Ordre fut, en effet, une innovation dans le monachisme maronite, quoique l'intention des réformateurs fût celle de mettre de l'ordre et de donner une possibilité de survivre aux monastères, en les sauvant du désordre et des erreurs

d'autrefois : une intention bonne et nouvelle au XVII[e] siècle. L'organisation en un seul Ordre était considérée pour eux comme l'unique solution.

Ils ont donc créé une nouvelle structure hiérarchique qui unifia tous les monastères sous une même autorité et fut annulée de la sorte le statut *sui iuris* des monastères, mais cette démarche ne nie pas leur esprit monastique.

D'autre part, selon Mgr Alwan, il aurait été préférable que les réformateurs unissent les monastères de l'OLM comme confédération, plutôt que comme «Ordre», gardant de la sorte le droit *sui iuris* de chaque monastère, gardant aussi le droit pour chacun d'eux d'avoir ses propres novices (qui auraient aussi pu être formés dans un noviciat « confédéré »), en proposant une Règle unique à tous les monastères.

Il affirma, en outre, que ce qui fait la différence entre un Ordre et une Congrégation est la manière de vivre les vœux. Il est vrai que presque tous les Ordres prononcent les trois vœux, mais l'observance n'est pas identique. Par exemple, par le vœu de pauvreté, les moines de l'OLM renoncent complètement à leurs biens comme tous les moines dans les monastères, sans avoir aucun droit de garder quelque chose en leur propre nom.

Il n'y a aucun doute qu'autrefois il n'y avait ni Ordre, ni Congrégation. Ces catégories sont une innovation, surtout dans le monachisme oriental. En outre, il ne faut pas nier que les Orientaux ont le problème de la langue, puisque l'arabe n'a qu'une seule expression : *Rāheb.*

Pourtant, les moines de l'OLM se considèrent eux-mêmes comme moines, même si leurs monastères ne sont pas *sui iuris* et si les moines ne sont pas stables dans leurs monastères. Il est à noter que la formation des

candidats dans l'Ordre est purement monastique (prière, travail agricole, silence, etc.) et la présence des ermites dans l'Ordre est un phénomène extraordinaire dans un Ordre non-monastique. N'est-il pas alors utile de garder ses propres caractéristiques en créant et pensant un mode de vie propre, sauvant de la sorte le monachisme et la tradition orientale ?

Il n'est pas sans importance de noter aussi que, selon Mgr Alwan, la branche féminine de l'OLM est plus proche des caractéristiques et du système classique du monastère, sachant que leurs monastères sont *sui iuris*, les supérieures élues par les communautés, etc. Pourtant, elles ont un gouvernement centralisé. Mais, du point de vue de la spiritualité, les deux branches se rencontrent dans la même catégorie, la même tradition et la même histoire.

VUE D'ENSEMBLE DE LA QUATRIÈME PARTIE

Nous pouvons dire que l'aspiration à la vie monastique qui avait pris corps de diverses manières au cours des âges est toujours pleinement vivante dans l'OLM. Il est sûr que le XX^e^ siècle a été un siècle d'élaboration et de recherches en vue d'un renouveau ; pourtant, ce siècle a été caractérisé par un recul net de l'autorité de la Règle de 1732, dans presque tous les monastères, et cela à cause de plusieurs changements, parmi lesquels la réduction de l'office divin de sept heures à quatre ou cinq heures, ainsi qu'un bon nombre d'autres coutumes et pratiques monastiques qui ne sont pas des principes fondamentaux, et qui ont été modifiées ou abandonnées. En outre, il y eut la négligence des moines à lire les Règles et Constitutions d'une façon permanente, sous prétexte qu'ils ne savaient plus quelle version de la Règle ils allaient suivre[1].

Ce fut Vatican II qui marqua une étape décisive avec la mise à jour requise par le Décret *PC* au lendemain duquel un double programme se présenta aux moines, qui peut être résumé par deux termes clefs « rénovation » et « adaptation », en partant, d'abord, de l'esprit monastique et d'éducateurs des réformateurs, et réalisant ensuite un effort d'adaptation selon les besoins des temps.

L'esprit des réformateurs se retrouve à mesure qu'on revisite la tradition pour la mettre en pratique aujourd'hui dans le texte des Règles et Constitutions, et par l'exigence de l'adaptation qui a pour effet d'éveiller les moines et de susciter chez eux une intelligence et une observation plus

[1] Cf. E. AZZI, « Les Règles et Constitutions de l'OLM », 48-49.

profondes du « texte originaire de la Règle ». À cet égard, il faut remarquer que les moines n'ont pas pris en considération, dans leur réflexion, uniquement tel ou tel article des Règles et Constitutions 1732, mais le texte tout entier.

Après ce long travail de réforme, il reste, aux moines de l'OLM d'aujourd'hui, à suivre le dernier texte des Règles 2003 dans la lettre, l'esprit, la pratique et le concret de ses observances. Cette mise en pratique appelle à l'effort pour qu'elle soit un signe de leur consécration totale à Dieu et au service du prochain[2].

Par ailleurs, le débat sur l'identité monastique de l'Ordre, qui était mise en question, ne peut aboutir à une solution définitive qu'après une longue expérience et pratique, mais ce qui est indubitable est l'esprit oriental, monastique et ascétique de l'OLM.

D'après les propositions de diverses personnes de l'Ordre qui ont présenté des solutions au problème de l'identité, en partageant les mêmes valeurs fondamentales et le même désir d'exprimer, sincèrement, la réalité de cette vie et de cet esprit monastiques, nous pouvons conclure que le problème est basé sur trois points fondamentaux : la langue, la culture et la structure. Ces problèmes jaillissent du fait que les critères proposés par *PA* n'avaient pas de rapport avec la réalité et la culture propres de l'OLM.

Il est évident, par ailleurs, que le monachisme oriental ne peut être classé sur la base d'un seul décret commun à tous les Ordres appartenant aux différentes Églises, comme dans le cas du monachisme occidental car, de cette façon, on les éloigne de leurs Ordres et de leurs traditions, de leur culture et de leur Église mère, tout en les rapprochant dans un

[2] *RCOLM 2003,* Art. 346.

« monachisme oriental », créé artificiellement et empruntant généralement son vocabulaire à la tradition latine ou byzantine.

Certes, il doit y avoir une loi commune servant de base essentielle pour toutes les Églises, mais elle doit être complétée par d'autres normes propres à chaque Église et, par conséquent, à chaque Ordre ou Institut qui a droit d'expression et de compréhension dans le cadre de sa culture et de sa tradition, en dehors de normes crées pour les monastères occidentaux. Il faut donc savoir accepter l'autre, même si son cadre est tout à fait différent et n'est pas spontanément le nôtre.

À la lumière des considérations que nous avons faites dans le dernier chapitre de cette partie, touchant l'histoire et l'organisation traditionnelle du monachisme maronite, on comprend bien que l'exclusion de l'OLM de la catégorie des Ordres monastiques sur la base de *PA* est très discutable.

En effet, on reprochait aux Congrégations monastiques maronites de n'avoir jamais connu la forme classique du gouvernement propre aux moines et aux monastères et de n'avoir jamais observé complètement la discipline classique des monastères *sui iuris*, mais nous avons bien vu que, dans le contexte de la tradition maronite, cette discipline n'est pas « classique ».

S'il est vrai que les Ordres orientaux n'ont ni connu, ni observé la discipline classique latine, ils ont, cependant, leurs traditions monastiques propres caractérisées par leur esprit, leur spiritualité et leurs coutumes.

D'où cette dernière interrogation : ne voyons-nous pas que l'identité monastique de l'OLM a, en elle-même, sa justification et sa raison d'être ?

CONCLUSION GÉNÉRALE

« Parler du monachisme ne peut pas se réduire à traiter seulement des Ordres qui ont hérité du passé le droit d'être désignés comme monastiques, encore moins à limiter ceux-ci aux traditions bénédictine et cistercienne. Ce terme doit recouvrir toutes les manifestations d'un phénomène spirituel qui est commun à beaucoup de grandes religions et qui, dans le christianisme, est représenté par tous ceux et toutes celles qui accordent, en leur vie, une place primordiale à la prière […][1] », affirme Jean Leclercq.

Il est utile de savoir que la vie monastique ne se calque pas de l'extérieur et ne se copie pas, mais qu'elle naît et prend racine, d'une manière originale, dans un milieu déterminé. L'histoire que nous avons présentée prouve que la vie monastique maronite de l'OLM naquit dans une ambiance et un milieu bien déterminés. C'est vrai que l'Ordre a été influencé par d'autres expériences de vie religieuse, mais celles-ci l'ont aidé à évoluer tout en gardant ses spécificités. L'Ordre s'organisa et affermit son orientation, sans toutefois se faire absorber par les systèmes dont il avait tiré quelques inspirations.

Ce que nous avons exposé, dans la deuxième partie, à propos des intentions et de la spiritualité des réformateurs de l'OLM, montre d'une façon claire que leur but était celui de fonder un Ordre monastique. Entre la Règle de 1732, écrite pour diriger des moines, quoique non plus des moines

[1] J. LECLERCQ, « Tendances monastiques actuelles », dans *NRT*, X année, n° 1 (1978) t. X, 90-91.

qui suivaient les usages maronites traditionnels mais des moines réformés, et les *R&C* 2003, la conscience de l'appartenance monastique de l'Ordre n'a pas changé ; en effet, comme nous l'avons déjà rapporté, on lit, dans ce dernier document, postérieur au *Motu Proprio PA* (1952) :

« L'OLM est une voie de la vie monastique authentique. Guidé par la tradition monastique, il s'inspire de l'esprit de l'Église maronite syriaque d'Antioche. Réformé en 1697 sous la motion de l'Esprit Saint par des réformateurs qui voulurent renouveler le patrimoine monastique au sein de l'Église maronite […][2] ».

Par cette déclaration, l'OLM exprime son attachement aux racines monastiques, attachement proclamé comme un défi, malgré la situation canonique dans laquelle l'Ordre avait été situé par le *Motu Proprio PA.*

Par notre travail, nous espérons avoir montré que cet attachement à la tradition monastique, de la part des membres de l'OLM d'aujourd'hui, est bien fondé dans l'histoire de l'Ordre et de l'Église à laquelle l'Ordre appartient.

Il faut aussi remarquer que le renoncement à la qualification d'Ordre monastique fut imposé par une mentalité latine, étrangère et éloignée de la spiritualité et de la culture orientales, et loin de l'esprit des réformateurs de l'Ordre. En outre, la modalité du renouveau fut imposée d'une manière autoritaire, par un langage peu clair qui dérange et qui est source de complications. Nous disons ainsi que l'OLM n'a pas eu malheureusement la chance d'avoir un autre Joseph Simeon Al-Sém'ānī, aux XX^e^-XXI^e^ siècles,

[2] Cf. *RCOLM* 2003, Art. 1.

pour expliquer au Saint-Siège l'esprit, la nature et le rôle de l'Ordre dans l'Église maronite et son charisme propre.

Cependant, pourquoi ne pas le faire nous-mêmes aujourd'hui, en partant de toutes les directives du Saint-Siège, puisque Vatican II sollicita le retour aux sources et que l'Ordre a son origine dans le patrimoine syriaque d'Antioche ? Pourquoi, alors, ne pas l'expliquer de nouveau à la lumière de ce patrimoine, en partant, pour établir l'identité, non pas des concepts juridiques mais du patrimoine et de l'histoire, pour ensuite situer les Règles et mettre l'Ordre dans une catégorie propre ? Pourquoi ne pas considérer, par exemple, l'OLM comme « Ordre monastique syro-antiochien maronite » qui a sa propre forme, sa propre terminologie et ses propres caractéristiques, en partant de la nouvelle disposition du Code des canons des Églises Orientales, qui offre, au canon 571, la possibilité d'avoir d'autres formes de vie consacrée ?

« L'approbation de nouvelles formes de vie consacrée est réservée au seul Siège Apostolique ; cependant les patriarches et les évêques éparchiaux s'efforceront de discerner les nouveaux dons de la vie consacrée confiés par l'Esprit Saint à l'Église et aideront les promoteurs à mieux présenter les projets et à les protéger par des statuts appropriés ».

Si de « nouvelles formes de vie consacrée » sont possibles, pourquoi ne serait-il pas possible de créer une nouvelle catégorie reflétant une réalité ancienne qui n'entre pas dans les catégories actuelles ?

Cette disposition est, en effet, d'une importance sans égale, vu les formes variées des Ordres orientaux, et répond à l'esprit propre de chacun. En réalité, il est vrai que le *CCEO* essaya d'unir les législations des Églises

Orientales mais il est vrai aussi que les cultures et les patrimoines orientaux (Antioche, Byzance et Alexandrie) sont si variés et distincts qu'il y aura une très grande difficulté à les unir sous une même norme ou forme. Le Code essaya de tirer des usages de chacune de ces Églises des points très généraux en les mettant en commun, sans entrer dans les détails et sans développer les caractéristiques de chacune d'elles, mais ceci rend les normes incomplètes. C'est la raison pour laquelle nous pensons qu'il faut des normes ouvertes en laissant la possibilité à chacune des Églises et à chacun des Ordres de retrouver et d'exprimer ce qui lui appartient : son droit, sa culture et son patrimoine.

En partant donc de cette disposition, il suffit de tirer attentivement, de tous les arguments que nous avons déjà présentés dans les *R&C*, le charisme propre, de définir l'esprit et l'identité exposés ci-dessus et de déterminer la structure propre de l'OLM. Ce qu'il serait utile de faire, c'est de ne plus identifier l'Ordre avec l'une ou l'autre des formes de vie consacrée déjà existantes, mais plutôt de découvrir son originalité et sa vocation propre et de retourner à, ou même de ressusciter, des coutumes abandonnées. À titre d'exemple, pourquoi ne pas reprendre la terminologie antiochienne dans le monachisme de l'OLM, en particulier parce qu'il possède une variété et une richesse dans ses vocations et ses activités ? Nous pouvons, par exemple, donner le nom « abīlē[3] » aux novices parce que ces derniers laissent le monde, portent l'habit sombre et débutent leur vocation dans l'esprit des béatitudes accompagné des pratiques ascétiques. Ensuite, le terme « īḥīdāyē » pourra être attribué aux moines et aux ermites. Ce qui est

[3] Voir *supra*, 594.

à mettre en relief ici, c'est que le vocable « īḥīdāyē », comme on l'a déjà dit, désigne le célibataire, autrement dit celui qui prononce des vœux, au sens contemporain, et cet aspect du célibat est dominant dans l'engagement monastique, puisque le moine doit renoncer au monde au sens large ; ensuite, nous pouvons désigner par le vocable « bnay qyāma » les moines missionnaires qui s'occupent des fils de l'Église maronite et par le terme « Qaddīšē » les moines avancés dans la vie spirituelle et la sainteté.

Après en avoir examiné l'histoire, nous pouvons dire que l'OLM s'est nourri de toutes les traditions et d'aucune ; autrement dit, les moines ont su prendre des autres ce qui convient à leur tradition et à leur culture et ont laissé de côté ce qui leur est étranger. Pour cela on peut parler d'une tradition proprement libanaise-maronite, qui unit ensemble la vie érémitique, la vie monastique et la vie d'apostolat, dans la personne du moine qui unit lui-même dans son cœur l'église, le monastère et la société, ayant pour but de vivre en recherchant son propre salut et le salut du monde pour la gloire de Dieu.

Pour obtenir cela, il faut toujours que les moines aient bien présente l'identité de leur Ordre, autrement ils ne pourront plus s'orienter. À ce propos, il faut continuer à lire l'aspect spirituel de la vie monastique de l'OLM à travers les *R&C* qui sont un témoignage de la vocation de l'Ordre, les lampes qui illuminent le chemin et laissent voir tant la dimension spirituelle que la vocation de l'Ordre, en respectant les talents de chacun.

La dernière question qu'on peut se poser est de savoir s'il pourra y avoir d'autres Règles dans les siècles à venir. Et si les moines chercheront

toujours à sauver leur propre Institut et leur identité monastique par amour, conscience et conviction. Cette question reste ouverte.

Voilà, en substance, ce que nous avions à dire sur notre thème. Évidemment, nous n'avons pas tout dit, et nous en avons conscience. Mais, par notre travail, nous avons au moins pu exprimer le rôle et l'importance de l'esprit et de l'identité monastique de l'OLM.

Notre souhait est que ce travail soit un instrument efficace permettant à l'Ordre de finir la révision des *R&C* et de se montrer de plus en plus apte à mener à bien sa fonction propre dans l'Église universelle, dans l'Église maronite et dans le monde.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

I- SOURCES

I. 1- RÈGLES ET CONSTITUTIONS

1697, *Règle des moines de l'OLM - 1697,* (en arabe : *Qawānīn al-rahbānīyyah al-lubnānīyyah al-māroūnīyyah 1697*), dans *Archives de la Bibliothèque de l'archevêché maronite-Alep,* n° 450, en 33 feuilles.

Règle des novices, en carchouni, Ms. 124, fol. 6-50, dans *AMSAQ,* fol. 1-50.

Règle des ermites de l'Ordre Libanais Maronite, (en arabe : *fara'iḍ al-ḥoubassā' fī al-rahbāniyyah al-lūbnāniyyah al-māroūniyyah*), dans *ANDSG* (actuellement à l'USEK), sans numéro et sans date, 4 feuillet.

1700, *Règles de l'Ordre Libanais Maronite 1700,* (en arabe : *Qawānīn al-rahbānīyyah al-lubnānīyyah al-māroūnīyyah 1700*) Liban (Qozḥayyā) 1700.

1716, *Règles des ermites dans l'Ordre Libanais Maronite* (en arabe : *Qawānīn al-Ḥubassa' fī al-rahbānīyyah al-lubnānīyyah al-māroūnīyyah*) Liban (Qozḥayyā) 1716.

1725, *Règles de l'Ordre Libanais Maronite 1725,* (en arabe : *Qawānīn al-rahbānīyyah al-lubnānīyyah al-māroūnīyyah* 1725) Liban 1725.

1733, *Les Règles et Constitutions des Moniales de Saint Antoine 1733,* en carchouni, dans *AOMM - Lwayzé*, NDU-OR- 05, en 39 feuilles.

1735, *Les Constitutions des Moniales de Saint Antoine*, dans *Archives arabe du Vatican,* n° 225, 1735 M.

1735, *Regulae et Constitutiones Monachorum Syrorum Maronitarum ordinis S. Antonii abbatis Congregationis Montis Libani a sanctissimo D.N. Clemente XII Pont. Max. confirmatae, Typis petri Ferri prope magnam Curiam Innocentianam, Romae 1735.* Publiées aussi dans *Bullarium Romanum,* Turin, 1872, 327-388.

1881, *Règle des novices,* en carchouni, dans *AMSAQ*, Ms. 128, fol. 1-96.

1929, *Règles et Constitutions des moines syriens maronites fils de l'Ordre Libanais de Saint Antoine,* en *Manuscrit*, 76 feuilles sans numéro et sans pagination.

1938, *Constitutions des Moines Maronites de l'Ordre Libanais,* Romae (Imprimerie Polyglotte Vaticanae) 1938.

1960, *Constitutions de l'Ordre Libanais Maronite 1960,* (en arabe : *Rousoūm al-rahbānīyyah al-lubnānīyyah al-māroūnīyyah* 1960) Beyrouth 1962.

1962, *Règles de l'Ordre Libanais Maronite 1960*, (en arabe : *Qawānīn al-rahbānīyyah al-lubnānīyyah al-māroūnīyyah* 1960) Beyrouth 1962.

1973, *Constitutions de l'Ordre Libanais Maronite 1973,* (en arabe : *Rousoūm al-rahbānīyyah al-lubnānīyyah al-māroūnīyyah* 1973 (*nouṣoūṣ mou'iddah lil-ṭaṣṣwīt*), S.L.

1974, *Règles de l'Ordre Libanais Maronite 1974*, (en arabe : *Qawānīn al-rahbānīyyah al-lubnānīyyah al-māroūnīyyah* 1974) Liban, 1974.

1975, *Constitutions de l'Ordre Libanais Maronite 1975*, (en arabe : *Rousoūm al-rahbānīyyah al-lubnānīyyah al-mārūnīyyah 1975*) Liban (Kaslik) 1975.

Les travaux des Chapitres entre 1980-1983 dans l'OLM, vol. I, sans date et lieu d'impression, dactylographiés.

2003, *Constitutions de l'Ordre Libanais Maronite 2003*, (en arabe : *Qawānīn al-rahbānīyyah al-lubnānīyyah al-mārūnīyyah 2003*), Liban (Ġazīr) 2003.

2004, *Constitutions de l'Ordre des Moniales Libanaises Maronites 2004*, (en arabe : *Qawānīn rahbānīyyat al-rahibāt al-lubnānīyyāt al-māroūnīyyāt 2004*), Liban (Ğ'ītā) 2004.

I. 2- MANUSCRITS

A- ARCHIVES DES MONASTERES DE L'ORDRE LIBANAIS MARONITE[1] (AMOLM)

1736, « Lettre adressée par son Eminence Joseph-Simon Al-Sém'ānī à l'Ordre Libanais Maronite, le 15 novembre 1736 », dans *AGOLM* – USEK, document encore non catalogué.

1737, « Décret du Légat Pontifical Joseph Al-Sém'ānī, daté du mois du mai 1737 » dans *AGOLM*- Ġazīr, Reg. I.

1841, *Abrégée de la perfection chrétienne*, en carchouni, dans *AMSAQ*, Ms. 108, fol. 3-153.

[1] On a réuni dans les Archives de l'USEK les Collections de manuscrits de plusieurs monastères de l'OLM, entre autre, l'actuel Généralat (monastère Saint-Antoine-Ġazīr), ces manuscrits sont divisés, dans les Archives de l'USEK, suivant leur provenance, que nous avons indiquée pour chaque manuscrit à côté du sigle USEK. Il faut aussi noter que la partie la plus récente des Archives du Généralat (à partir de l'année 1950) se trouve toujours à Ġazīr.

1902, « Quelques Constitutions concernant les novices de Kfīfāne », dans *ANDSG* (actuellement à l'USEK), publié le 7 janvier 1902, feuille Ṭ(ط) 85-88 ; 90-92.

1907, « Décret d'ouverture de la visite apostolique daté du 28 août 1907 », dans *AGOLM* - Ġazīr, Reg. II.

1910, « Decretum Sacrae Congregationis de Propaganda Fide pro Negotiis Ritus Orientalis, daté du 28 février 1910 à Beyrouth », dans *AGOLM* - Ġazīr, Art. 4, Reg. II, 143-147 (texte latin) et 225-227 (texte arabe).

1911, « Lettre des visiteurs apostoliques au Supérieur général Ǧnadios Sarkīs, datée du 1 octobre 1911 », dans *AGOLM* - USEK.

1936, « Rapport présenté par le Père général au Rd.me Père Abbé Dom Anselme Chibas-Lassalle visiteur apostolique en 1936 », dans *ANDSG* à l'USEK, B. 11.

1938, « Lettre envoyée par le Fr. Remi Lepetre, Délégué Apostolique au Haut Commissariat, datée du 19 mai 1938 à Beyrouth », dans *AGOLM* - USEK, n° 62/38.

1940, « Rapport présenté à la Sacrée Congrégation Orientale en 1940 par le Rd.me Père Basile Ghanem, Supérieur général de l'Ordre, sur l'état des Religieuses », dans *AGOLM* - USEK, B. 074.

1941, « Lettre envoyée par le Délégué Apostolique (Beyrouth) au patriarche pour lui communiquer la réponse de la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales au sujet de l'exemption des Moines Maronites, datée du 14 mai 1941 », dans *AGOLM* - USEK, n° 199/4.

1943, QARA'ALI, P., *La réforme du missel maronite : rapport présenté au patriarche et aux prélats maronites* (manuscrit sans numéro).

1950, « Lettre à Son Éminence Rd.me le Cardinal Eugène Tisserant, datée du 31 Mars 1950 », dans *AGOLM* - USEK, B. 115.

1950, Registre des achats, dans *AGOLM* : Économat général, à l'USEK (avant 1950) et au monastère Saint-Antoine - Ġazīr (à partir de 1950).

1955, « Lettre du Cardinal Tisserant adressée au Supérieur général Moussa Azar, datée du 20 décembre 1955 », dans *AGOLM* - Ġazīr, n° 566/53.

1959, « Lettre du Père général Ignace Abū-Sleymān à Son Éminence Rd.me. le Cardinal Eugène Tisserant, Secrétaire de la SCEO, datée du 23 février 1959 à Beyrouth », dans *AGOLM* - Ġazīr, n° 980/14.

1961, « Lettre du Père général Ignace Abū-Sleymān à Son Éminence Rd.me le Cardinal A. G. Cicognani, Secrétaire de la SCEO, datée du 16 février 1961 à Beyrouth », dans *AGOLM* - Ġazīr, n° 1056/14.

1962, « Lettre à son Éminence Rd.me le Cardinal Gustavo Testa Secrétaire de la SCEO, daté du 5 décembre1962 », dans *AGOLM* - Ġazīr, Reg. XII, vol. II, n° 91.

1969, « Lettre adressée par les PP. Khoury et Mahfoud au Rd. Père général, datée du 20/9/1969 à Beyrouth », dans *AGOLM* - USEK, B. 074.

1970, « Lettre à son Éminence Rév.me le Cardinal Maximilien de Furstenberg Préfet de la SCEO, datée du 7 mars 1970 », dans *AGOLM* - USEK, B. 074, n° 1683/14.

1970, « Lettre à son Éminience Rév.me le Cardinal Maximilien de Furstenberg, Préfet de la SCEO, datée du 22 avril 1970 », dans *AGOLM* - USEK, B. 074, n° 1695/14.

1970, « Lettre envoyée par le Nonce Apostolique Alfredo Bruniera au Rd. Père général Pierre Azzi, datée du 12 octobre 1970 », dans *AGOLM* - USEK, B. 074.

1980, « Lettre à son Éminence Rd.me le Cardinal Paul Philippe, Préfet de la SCEO, datée du 16 avril 1980 », dans *AGOLM* - USEK, B. 115, n° 2420/14.

1982, « Lettera al Rdo. Padre Abate Paolo Naaman Superiore Generale dell'Ordine Libanese Maronita dalla SCEO, il 7 gennaio 1982 », dans *AGOLM* - USEK, B. 074, n° 485/65.

1983, « Décret de la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales sur la mise en œuvre de la réorganisation des monastères des Moniales Libanaises Maronites, daté du 14 juin 1983 », dans *AGOLM* - USEK, B. 074, n° 485/65.

1983, « Lettre de la part des moniales à son Éminence le Cardinal Rubin président de la SCEO, par l'intermédiaire de son Excellence Mgr Luciano Angeloni Nonce apostolique à Beyrouth, datée du 21 octobre 1983 », Monastère Saint-Elie - Ǧ'ītā, dans *AGOLM* - USEK, B. 013.

1983, « Lettre à Son Éminence Révérendissime le Cardinal Wladyslaw Rubin, Préfet de la SCEO, datée du 9 novembre1983 à Beyrouth », dans *AGOLM* - USEK, B. 115, n° 3620/14.

1984, « Décret de la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales sur la mise en œuvre de la réorganisation des monastères et des moniales libanaises maronites, présenté par le Visiteur Apostolique Georges Abi Saber, daté du 4 juillet 1984 », dans *AGOLM* - USEK, B. 074.

1984, « Décret de la Sacrée Congrégation pour les Églises Orientales sur la mise en œuvre de la réorganisation des monastères des moniales libanaises maronites, daté du 4 juillet 1984», dans *AGOLM* - USEK, B. 013.

1991, « Décret de la nomination du Conseiller Apostolique, daté du 6 juillet 1991 », dans *AGOLM* - Ġazīr, n° 82/91 ; 91/91 ; 91/82.

2002, « Lettre adressée à Son Éminence Révérendissime Préfet de la *SCEO* Cardinal Moussa Daoud, datée du 21/09/2002 », dans *AGOLM* - Ġazīr, n° 7866/14.

« Texte présenté par le P. Abbé J. Tarabay à la Commission préparatoire du Chapitre spécial » dans *AMSAQ* à l'USEK, sans numéro et sans date.

AGOLM, Secrétariat Généralat - Ġazīr : Registre II, p. 226 ; V (VI), p. 64-65 ; VI, p. 16.

B- ARCHIVES DIVERSES

1727, « Lettre de Al-Sém'ānī envoyée à Mgr. Abdallah Qara'alī du 26 avril 1727 », dans *ABPM,* n° 192/2.

1736, « Lettre de Joseph Al-Sém'ānī au préfet de la Sacrée Congrégation, le 2 juillet 1736 », dans *ASCPF* Mar. Misc. vol. III, f. 205r-206v.

1736, « Lettre de l'Abbé Thomas Al-Labboūdī, Supérieur général de l'OLM, au préfet de la Sacrée Congrégation en 1736 », dans *ASCPF*, SC Mar. Misc., vol. III, f- 40r.

1798, « Acte du patriarche Youssef Tiyyān, daté du 18 avril 1798, relatif aux monastères de Baqloūch », dans *ABPM,* série 1, n° 111, p. 925-927.

1899-1904, *Le patriarche Hoyek et l'Ordre Libanais, Rasā'il wa taḥārīr, 1899-1904* », dans *ABPM*, Lettre n° 75 (numéro ancien).

1935, « Lettre à son excellence Mgr. P. Laval, Président du conseil, ministre des affaires étrangères, datée du 4 septembre 1935, Rome », dans *Archives Direction Politique, LEVANT*, n° 276.

1955, « Questionnaire envoyé avec le Visiteur Apostolique des Religieux Antonins Maronites et Basiliens Melkites le P. Emile Herman, S. J., Rome, du 3 mars 1955 », dans *ASCEO*, n° 330/56.

1952, « Instruction de la Sacrée Congrégation pour l'Église Orientale au sujet de l'exécution des canons du *Motu Proprio Postquam Apostolicis litteris* concernant les religieux, et au sujet de l'œuvre des vocations sacerdotales », dans *ASCEO*, n° 330/56.

C- ARCHIVES DIVERSES : *ACSAMR*

Ms. 82-83, *La Lanterne Monastique,* dans *ACSAMR*.

Ms. 84, *Mémoires de l'évêque 'Abdallah QARA'ALI,* dans *ACSAMR*.

Ms. 88, *Récits spirituels de 'Abdallah QARA'ALI*, dans *ACSAMR*.

Ms. 95, *Le jardin des moines*, dans *ACSAMR*.

Ms. 96, *Histoire de l'Ordre Libanais Maronite par G. Farḥāt*, dans *ACSAMR*.

Ms. 318, *L'abrégé de la loi, 'Abdallah QARA'ALI*, dans *ACSAMR*.

Ms. 347, *Lettre de Assém'ānī sur les constitutions des moines*, dans *ACSAMR*.

Ms. 444, *Résumé de l'histoire de l'Ordre Libanais Maronite, par 'Abdallah QARA'ALI*, dans *ACSAMR*.

Ms. 445, *La vie de l'évêque 'Abdallah Qara'alī*, fondateur de l'Ordre Libanais Maronite, dans *ACSAMR*.

Ms. 05, *Les Constitutions des Moniales de Ḥrāš* 1729, en arabe, dans *AOMM-Lwayzé*, NDU-OR- 05, en 22 feuilles.

I.3 – SOURCES ÉDITEES

AA. VV., *AD GENTES, Décret de Activitate missionali Ecclesiae*, trad. de S. E. Mgr. G. RIOBE et M. LE CHAN, G. BLOND, Montréal (Fides) 1967.

AA. VV., *APOSTOLICAM ACTUOSITATEM, Décret de Apostolatu laicorum*, trad. de Mgr. J. STREIFF, Montréal (Fides) 1967.

AA. VV., *GAUDIUM ET SPES, Constitution pastorale de Ecclesia in mundo huius temporis*, trad. de l'Episcopat français, Montréal (Fides) 1967.

AA. VV., *LUMEN GENTIUM, Constitution dogmatique de Ecclesia*, trad. RR. PP., J-M. DUFORT, S.J. et G. LANGEVIN, Montréal (Fides) 1967.

AA. VV., *NOSTRA AETATE, Déclaration de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*, trad. du Secrétariat pour l'unité des chrétiens, Montréal (Fides) 1967.

AA. VV., *ORIENTALIUM ECCLESIARUM, Décret de Ecclesiis orientalibus catholicis*, trad. de l'*Osservatore Romano*, Montréal (Fides) 1967.

AA. VV., *PERFECTAE CARITATIS, Décret de Accommodata Renovatione Vitae religiosae*, trad. du Secrétariat de la Commission conciliaire des religieux, Montréal (Fides) 1967.

AA. VV., *SACROSANCTUM CONCILIUM, Constitution de Sacra Liturgia*, trad. du centre de pastorale liturgique, Montréal (Fides) 1967.

AA. VV., *SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II*, Les seize documents conciliaires, direct. P.-A. MARTIN, Montréal (Fides) 1967.

AA. VV., *VATICAN II, L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse, Décret* « *Perfectae caritatis* », texte latin, et trad. Française par J. M. R. TILLARD, Commentaires par plusieurs auteurs, sous la direction de J. M. R. TILLARD et Y. CONGAR, Paris (Cerf) 1967.

AA. VV., *Les Conciles œcuméniques* : *l'histoire* - t. I ; *les décrets de Trente à Vatican II* – t. II, sous la direction de G. ALBERIGO, Paris (Cerf) 1994.

ABI SLEIMAN, I., « *Pourquoi es-tu venu ici? », Lettre générale pour les fils de L'OLM,* Beyrouth (monastère Saint-Antoine-Ġazīr) 1956.

IDEM, *La vie monastique et les considérations des valeurs*, (en arabe : *Al-ḥayāt al-rūhbāniyyah wakarā'im al-qiyamm*), Liban (monastère Saint-Antoine-Ġazīr) 1995.

ABOU AL-FIDA, *Abrégé de l'histoire du genre humain,* Beyrouth (Dar al-Kitāb al-loubnānī) 1960.

AL-DUWAYHI, E., *Annales ou Histoire de la nation maronite*, (en arabe : *Tārīkh al-ṭā'ifah al-mārūnīyyah*), éd. de R. AL-KHOURY AL-CHARTOUNY, Beyrouth (al–kāthulikīyyah/Catholique) 1890.

IDEM, *Apologie de la nation maronite*, éd. de AL-CHARTOUNY, Beyrouth, 1902.

IDEM, *Liber Brevis Explicationis De Maronitarum Origine Eorumque Perpetua Orthodoxia Et Salute Ab Omni Haeresi Et Supertitione*, (en arabe : *Kitāb al-Šarḥ al-muḫtaṣar fī aṣl al-mawārinah wa-ṯabātihim fī l-amānah wa-ṣiyānatihim min kul bad'āt wa-kahānah*), éd. Abbas P. Fahd, 2 vols., Jounieh, 1974.

AL-MAS'OUDI, *Livre de l'avertissement et de la révision* (en arabe : *Kitāb al-tanbīh wal išrāf)*, réimpression de l'éd. M. J. De Goeje, Leyden (Brill) 1894, Beyrouth, 1965.

ANAISSI, T., *Bullarium Maronitarum* : *complectens bullas, brevia, epistolas, constitutiones, aliaque documenta a romanis pontificibus ad patriarchas antiochenos syro-maronitarum missa*, Romae (M. Bretschneider) 1911.

IDEM, *Collectio Documentorum Maronitarum*, complectens brevia pontificia, epistolas patriarchales, monumenta historica magni momenti, Liburni (Fabbreschi) 1921.

ANTOINE LE GRAND, *Lettres de Saint Antoine* : *version géorgienne et fragments coptes*, éd. et trad. par G. GARITE, dans *CSCQ* (149 / 2 ts. in 1 vol.), Louvain (L. Dubercq) 1955.

IDEM, *Lettres*, Intro. par A. LOUF, trad. par les moines de Mont des Cars, *SO* 19, Bégrolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1976.

APHRAATES, PERSA, *Aphraatis sapientis Persae, Demonstrationes,* textum syriacum vocalium instruxit, latine vertit, notis illustravit D. I. PARISOT, *PS* II[1], vol. I-XXII, Parisiis, 1894 ; *Demonstratio XXIII de Acino* / Textum syriacum vocalium signis instruxerunt, latine verterunt, notis illustraverunt I. PARISOT, F. NAU, M. KMOSKO ; *PS* II[2], Parisiis, 1907.

APHRAATE, LE SAGE, *Les Exposés*, I (I-X) / II (XI-XXIII), intro. et trad. française par M.-J. PIERRE, *SC* 349 / 359, Paris (Cerf) 1988 et 1989.

APOHPHTEGMATA PATRUM, Les sentences des Pères du désert, (Collection alphabétique), intro. et trad. L. REGNAULT, Solesmes (Sablé-sur-Sarthe) 1981.

ARIDA, A., *Lettre pour la réforme monastique des trois Ordres,* de Bkerké 16 juin 1932, Jounieh (Apôtres) 1932.

ATANASIUS ALEXANDRINUS, *Vita et conversatio S. P. N. Antonii,* dans *PG* 26, 1857, col. 837-976.

IDEM, « Vie d'Antoine », éd. et trad. G.J.M. BARTELINK, *SC* 400, Paris (Cerf) 1994.

IDEM, *S. Antonii Vitae versio sahidica,* éd. et trad. de la version copte de G. GARITTE, (*CSCO* 117-118), Louvain 1949.

IDEM, *La vie primitive de S. Antoine,* éd. et trad. de la version syriaque de R. DRAGUET, (*CSCO* 417-418), Louvain 1980.

IDEM, *Lettre aux vierges*, éd. J. Lebon, « *Athanasiana Syriaca. II.* Une lettre attribuée à Saint Athanase d'Alexandrie », (date de 350 environ), *Le Muséon* 41 (1928) 170-188.

IDEM, *Antoine le Grand, Père des moines,* trad. Française par B. LAVAUD, Lyon (Fribourg) 1943 ; réédité avec intro. de G. GOUILLEAU, *SO* 28, Bégrolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1979.

IDEM, *Antoine le grand Père des moines,* trad. B. LAVAUD, présent. A. DE VOGUË, Paris (Cerf) 1989.

AUGUSTINUS, *De Opere monachorum liber unus*, *PL XL*, Paris, 1865.

IDEM, *Les Confessions*, trad. A. ANCHILLY, France (Gallimard) 1993.

BASILE, SAINT, *Les Règles Monastiques,* éd. et trad. de L. LEBE, Belgique (Mardesous) 1969.

IDEM, *Ascetical Works of Saint Basil,* translated by M. M. WAGNER, Washington (Catholic University) 1950.

BENEDICTUS XVI, Exhortation Apostolique Post-Synodale *Sacramentum Caritatis*, aux évêques, aux prêtres, aux diacres, aux personnes consacrées et aux fidèles laïcs, Roma (Librairie Éditrice Vaticane) 2007.

IDEM, *Spe Salvi*, *Lettre encyclique,* signée à Rome le 30 novembre 2007, Roma (Librairie Éditrice Vaticane) 2007.

CESAIRE D'ARLES, *Statuta sanctarum virginum*, trad. VOGEL, BLOUD et GAY, éd. G. Morin, 1965.

CLERCQ, CH., DE, « Conciles des Orientaux catholiques », dans HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. XI, 2 vols., Paris (Letouzey Et Ané) 1949-1952.

Code de Droit Canonique, texte latin-français, sous la direction de E. CAPARROS, M. THERIAULT, J. THORN, Montréal (Wilson & Lafour) 1999.

Code des Canons des Églises Orientales, texte officiel et traduction française par E. EID et R. METZ, Cité du Vatican (Librairie Éditrice Vaticane) 1997.

Code of Canon Law (The 1917 or Pio-Benedictine Code of Canon Law), in english translation with extensive Scholarly Apparatus, foreword by J. J. MYERS, curator E. N. PETERS, US (Ignatius Press/S. Francisco) 2001.

Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Romae (Typis Polyglottis Vaticanis) 1917.

Codice di Diritto Canonico Commentato, testo ufficiale latino, trad. italiana, fonti, interpretazioni autentiche, legislazione complementare della conferenza episcopale italiana, commento, indice analitico, a cura delle redazione di quaderni di diritto sociale, Milano (Ancora) 1983.

CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie d'Euthyme*, éd. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, (Texte und Untersuchungen 49/2), Leipzig 1939, 5-85.

COMPAGNIA DI GESÙ, *Decreti della Congregazione Generale 34ª (15ª dalla Restaurazione della Compagnia) 1995,* Roma 1996.

DAHER, P., *Le Synaxaire maronite,* Kaslik (USEK) 1996.

DANDINI, G., *Missione apostolica al patriarca, e Maroniti del Monte Libano, del P. Girolamo Dandini alla Santità di N.S. Alessandro VII,* Cesena 1656.

IDEM, *Voyage du Mont-Liban,* traduit de l'italien par R. SIMON, Paris (Louis Billain) 1675. Une nouvelle édition de l'Institut d'Histoire de l'USEK, fut revue et augmentée par K. RIZK, Liban (USEK) 2005.

ÉGERIE, *Journal de voyage*, intro., texte critique, trad., notes, index et cartes par P. MARAVAL, SC 296, Paris (Cerf) 1982.

EID, M.-C., *Circulaire aux Moniales Libanaises Maronites au sujet des nouvelles Constitutions,* à l'occasion de la fête de Saint Antoine, Ǧ'īta, le 17 janvier 2005.

ENCHIRIDION DELLA VITA CONSACRATA, dalle Decretali al rinnovamento post-conciliare (385-2000), a cura di E. LORA, Bologna (Centro Editoriale Dehoniano di Bologna e Ancora Editrice) 2001.

ENCHIRIDION VATICANUM, Documenti ufficiali della Santa Sede, Bologna (Centro Editoriale Dehoniano di Bologna) 1962-2005.

Epistulae Romanorum Pontificum Genuinae et quae ad eos scriptae sunt, éd. A. THIEL, Brunsberg 1868, 814-827.

Essais des *Règles et des Constitutions des Moniales Libanaises Maronites,* (en arabe : *Qawānīn wa Rousoūm al-rāhibāt al-lubnānīyyāt al-mārūnīyyāt*) Liban, 1979.

EVAGRIUS SCHOLASTICUS, *Historia Ecclesiastica Liber* I, C. XXI, *PG* LXXXVI, Paris, 1865.

FAHD, P., « Le livre de la direction » (en arabe : *Kitāb al-Huda*). Code maronite du Haut Moyen-Âge, traduit du syriaque en arabe par l'évêque maronite David, l'an 1059. Publié pour la première fois du manuscrit Vat. syr. 133 avec indication des variantes des autres manuscrits, éd. par FAHD, Alep, 1935.

IDEM, *Collection des Synodes maronites,* (en arabe : *Mağmou'at al-majāmī' at-ṭā'ifīya al-mārūnīya*), Jounieh (Kreim) 1975.

FARHAT, G., *Les entretiens monastiques,* (en arabe : *Al-Mouḥāwarāt al-ruhbāniyyah*) publié par A. CHEBLI, Liban (Harissa) 1922.

IDEM, *Lettre abregée en guise d'éclaircissements sur les éléments constitutifs de la perfection,* éd. M. BREIDY, Tripoli (Imp. Khayata) 1953.

FEGHALI, J., *Histoire du droit de l'Église Maronite*, I, les Conciles des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, Paris (Letouzey et Ané) 1962.

GIOVANNI CLIMACO, *Scala Paradisi*, Roma (Città Nuova) 1994.

GREGOIRE DE NYSSE, *Traité sur la Virginité,* intro., texte critique, trad., commentaire et index par M. AUBINEAU, *SC* 119, Paris (Cerf) 1966.

IDEM, *Vie de Sainte Macrine*, intro., texte critique, trad., notes et index par P. MARAVAL, *SC* 178, Paris (Cerf) 1971.

GREGORII THEOLOGI, *Opera Quae Exstant Omnia, PG* 38, Paris, 1862.

GÜNTHER, O., *Epistolae imperatorum pontificum aliorum inde ab anno CCCLXVII usque ad annum DLIII datae Avellana quae dicitur collectio,* parte II, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1898.

HEFELE-LECLERQUE, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux,* VIII tomes en 16 volumes, Paris 1907-1921.

HIÉRONIMUS, *Vita Hilarionis, PL* 23, Paris, 1845, col. 29-53.

IDEM, *De Viris illustribus, PL* XXIII, Paris, 1865, col. 631-766.

IDEM, *The Letters of Saint Jerome*, translated by C. C. MIEROW, intro. and notes by T. C. LAWLER, Westminster-Maryland (Newman Press) 1963.

Historia monachorum in Aegypto : éd. critique du texte grec et traduction annotées par A.-J. FESTUGIERE, Bruxelles (sociétés des Bollandistes) 1971.

Instructio, Ad Monachos Maronitas Baladitas Ordinis S. Antonii Abbatis Congregationis Montis Libani Quae Quaedam Praescribuntur De Voto Paupertatis Et Vita Communi, probata in Congregatione Generali Em(inentissim)orum ac R(everendissi)morum Patrum Christiano nomini Propagando Praepositorum pro negotiis ritus orientalis, die 4 februarii 1895.

IOANNES PAULUS II, Epistola apostolica *Orientale Lumen*, centesimo expleto anno ab editis Litteris « Orientalium dignitas », 2 maii 1995, dans *AAS* 87 (1995) 745-774 ; trad. française dans *DC* 2117 (1995) 517-531.

IDEM, *Fides et ratio*, *Lettre encyclique*, Montréal (Médiaspaul) 1998.

IDEM, *Adhortatio apostolica post-synodalis Vita Consecrata*, 25 martii 1996, dans *AAS* 88 (1996) 377-486 ; trad. française dans *DC* 2136 (1996) 351-399.

IDEM, *Adhortatio apostolica post-synodalis Une espérance nouvelle pour le Liban*, 10 maii 1997, dans *AAS* 89 (1997) 313-416 ; trad. française dans *DC* 2161 (1997) 501- 549.

JEAN CASSIEN, *Conférences*, 3 vols, dans *SC* 42, 54, 64, Paris (Cerf) 1955, 1958, 1959.

JEAN CHRYSOSTOME, *Les cohabitations suspectes*, *Comment observer la virginité*, éd. J. DUMORTIER, Paris (les belles lettres) 1955.

JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle Sainte,* trad. française par le P. P. DESEILLE, *SO* 24, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1978.

KITCHEN, R. A., PARMETIER, M. F. G., *The Book of Steps, the Syriac Liber Graduum,* translated with an introduction and notes, Kalamzoom, Michigan (Cistercian Publications 196) 2004.

LAPORTE, J., *L'œcuménisme et les traditions des Églises*, Paris (Cerf) 2002.

La vie de Saint Pachôme, selon la tradition copte, trad. par A. VEILLEUX, *SO* 38, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1984.

Les Constitutions des frères déchaux avec leurs normes d'application, Rome (Curie Généralice, OCD) 1986, 54-75.

Lettre circulaire des Visiteurs apostoliques pour les trois Ordres monastiques maronites, (en arabe : *Risāla min al-zā'irīn al-rasūlīyyīn ila 'oumoūm al-rahbānīyyat al-ṯalātah al-māroūnīyyah*), Beyrouth (Imprimerie Catholique) 1910.

Lettre générale du Généralat de l'OLM à tous ses moines, à l'occasion du deuxième centenaire de l'approbation de ses Règles et Constitutions 1732, Liban (monastère Notre-Dame-de-Secours - Jbeil) 1932.

Liber Graduum (Le livre des degrés), dans *PS* I, III, éd., trad. M. KMOSKO, Paris 1926.

MANSI, I. D., *Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima Collectio*, Florence, 1757 sq, ts. 2, 7, 8, 13, 15 et 38.

MAS'UDI, *Livre de l'avertissement et de la révision* (en arabe : *Kitāb al-tanbīh wal'išrāf*), Bibliotheca georaphorum arabicorum, t. 8. Leyde (J. de Goeje) 1984.

MICHEL LE SYRIEN, patriarche Jacobite d'Antioche, *Chronique*, éd. et trad. française par J. B. CHABOT, IV ts, Paris 1899-1910.

MOSCHOS, J., *Pré Spirituel*, n°152, *SC* 12, Paris (Cerf) 1946.

MOUBARAC, Y., *Pentalogie antiochienne, domaine maronite* : recueil de textes établis, traduits et présentés par l'abbé Y. Moubarac ; préface de M. C. DE MURVILLE, v ts en VII, Beyrouth (Cénacle Libanais) 1984.

NAIRON FAUSTE, *Essai sur les maronites, leur origine, leur nom et leur religion*, Fauste Nairon de Bane ; intro. et éd. P. NAAMAN ; trad., indices et tables Benoîte, Liban (USEK) 2006.

NAU, F., *Opuscules maronites*, première série, dans *ROC* IV-V (1899-1900).

IDEM, *Opuscules maronites*, 2ème et 3ème séries, II vols., Paris (Leroux) 1900.

IDEM, « Lettres entre les moines de Beit Maroūn et les monastères monophysites de Mésopotamie », dans *Bulletin de l'Association Saint Louis*, n° 97 (janvier) 1903.

Obras completas de San Ignacio de Loyola, edición manual en un solo volumen, a cargo de especialistas del Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, de Roma, Madrid (Biblioteca de Autores cristianos) 1963.

PACHOMIUS, *Pachomiana latina* : *règle et épîtres de S. Pachôme, épître de S. Théodore et « Liber » de S. Orsiesius*, texte latin de S. Jérôme ; édité par A. BOON, Louvain (Revue d'Histoire Ecclésiastique) 1932.

IDEM, *Œuvres de Saint Pacôme et de ses disciples,* éditées par L. Th. LEFORT, *CSCO* 159-160, Louvain (Imp. Orientaliste L. Dubercq) 1956.

PALLADE D'HELENOPOLIS, *Histoire Lausiaque,* intro., trad. et notes du N. MOLINIER, *SO* 75, Bégrolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1999.

PAULUS VI, Motu proprio *Ecclesiae Sanctae,* normae ad quaedam exsequenda Concilii Vaticani Secundi decreta, 6 augusti 1966, dans *AAS 58* (1966) 757-787 ; trad. Française dans *DC* 1477 (1966) 1441-1470.

PERES (Les), *Les Apophtegmes des Pères,* Intro., trad. française et texte critique par J.-C. GUY, *SC* 387, 474, 498, Paris (Cerf) 1993, 2003, 2005.

IDEM, *Les Pères Apostoliques, Texte intégral,* Paris (Cerf) 1990.

PIUS X, *Costituzione apostolica «Divini cultus sanctitatem»*, 1928, dans *ASS* 21 (1929) 33s.

IDEM, *Motu Proprio «Inter pastoralis officii sollicitudines»*, 1929, dans *ASS* 36 (1903), 329ss.

PIUS XII, *Lettera enciclica « Mediator Dei »*, 1947, dans *ASS* 39 (1947) 521ss.

IDEM, *Costituzione Apostolica, Sponsa Christi, de sacro Monialium instituto promovendo,* del 21 nov. 1950, dans *AAS* 43 (1951).

IDEM, *Motu Proprio Postquam Apostolicis Litteris,* traduit en arabe par A. KOUSSA, Harissa (Pauliniens) 1952.

IDEM, *Mediator Dei, Lettera enciclica sulla liturgia,* Roma (Paoline) 1997.

POSSIDIUS, *Vita Augustini* 26, *PL* 32, Paris, 1841.

PROBST, B., *Regula Benedicti de codice 914 in bibliotheca monasterii S. Galli servato quam simillime expressa addita descriptione et paginis et versibus congruente,* Sankt-Ottilien, 1983.

QARA'ALI, A., *La Lanterne Monastique dans l'explication de la règle libanaise, (en arabe* : *Al-Miṣbāḥ al-rohbānī)* Beyrouth (Imp. Samya) 1956.

IDEM, *L'Abrégé de la loi*, éd. P. MASSAD, Beyrouth (Imprimerie catholique) 1959.

IDEM, *Mémoires*, in MOUBARAC Y., (éd), *Pentalogie antiochienne/ domaine maronite*, t.1, vol. I, publications du Cénacle Libanais, Liban (Beyrouth) 1984, 313-349.

RABBAT, A., *Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient*, 2 ts, Paris (Leipzig) 1905-1910.

RODRIGUEZ, A., *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas,* Madrid (Apostolado de la Prensa) 1954 ; trad. française « *Pratique de la perfection chrétienne* », par J.-P. CROUZET, 4 vols., Paris (J. Gabalda) 1921.

ROGER, E., *La Terre Sainte ou Terre de Promission*, Paris, 1644. Texte établi avec une intro., notes et index, par E. KATTAR, Liban (Kaslik) 1992.

ROQUE, J. DE LA, *Voyage de Syrie et du Mont-Liban*, 2 ts, Paris (A. CAILLEAU) 1722.

SCHWARTZ, E., (édidit), *Collectio Sabbaitica* contra Acephalos et Origeniastas destinata : insunt Acta Synodorum constantinopolitanae et hierosolymitanae A. 536, « Acta Conciliorum Oecumenicorum » vol. III, Berolini (De Gruyter) 1940.

Statuts de l'Ordre Libanais Maronite 1996, (en arabe : *Qawanīn al-rahbānīyyah al-lubnānīyyah al-māroūnīyyah* 1996).

Statuts de l'Ordre Libanais Maronite 1997, (en arabe : *Qawanīn al-rahbānīyyah al-lubnānīyyah al-mārūnīyyah* 1997).

SYNODUS EPISCOPORUM (COETUS SPECIALIS PRO LIBANO), Le Christ est notre espérance : renouvelés par son Esprit, solidaires, nous témoignons de son amour, 13 decembris 1995, *EV* 14 (1994-1995) 3535-3587.

SYNODE LIBANAIS, in MANSI, *Sacro-concil.*, t. XXXVIII, col. 1-432 ; trad. par Mgr. J. NAJIM, *Al Mağma'al-loubnānī*, Liban (Jounieh) 1900, repr.1986.

LE SYNODE LIBANAIS DE 1736, présenté par E. ATALLAH, 2 vols., Liban (CERO) 2001-2002.

THEODORETUS DI CIRO, « Religiosa Historia », in *PG* 82, 1284-1496.

IDEM, *Histoire des moines de Syrie*, trad. française faite par P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN, « Histoire des moines de Syrie », dans *SC* 234 / 257, Paris (Cerf) 1977 / 1979.

SULPICE SEVERE, *Gallus*, *Dialogues sur les «vertus»*, intro. texte critique, trad et notes, J. FONTAINE, *SC* 510, Paris (Cerf) 2006.

II- ÉTUDES

AA.VV., *Visioni attuali della vita monastica*, Barcelona (Monteserrat) 1966.

AA. VV., *Le Claustrali nella Chiesa del Vaticano II,* Roma (Rieti) 1967.

AA.VV., *Nouvelle Histoire de l'Église,* 5 vols, vol. I- Des Origines à Grégoire le Grand (604), par J. DANIELOU et H. MARROU, intro. de R. AUBERT ; vol. II- Le Moyen Age (600-1500) par M. D. KNOWLES et D. OBOLENSKY, trad. de l'anglais par L. JEZEQUEL, avec la collaboration d'A. CREPIN ; vol. III- Réforme et Contre-Réforme (1500-1715) par H. TÜCHLE, C. A. BOUMAN et J. LE BRUN, trad. de M. BARTH, R. BARTHE, A. TINTANT et N. WEINSTEIN ; vol. IV- Siècle des lumières, révolutions, restaurations (1715-1848), par L.-J. ROGIER, collab. J. LE BRUN, trad. Fr.VAN GROENENDAL ; vol. V- L'Église dans le monde moderne (1848 à nos jours), dir. R. AUBERT, M. D., KNOWLES et L. J., ROGIER, Paris (éd. Seuil) 1963-1975.

AA.VV., « Il monachesimo orientale oggi », dans *SF* 67 (1970) 2-3.

AA.VV., «Monachisme», dans *DS*, t. X, Paris (Beauchesne) 1977, col. 1524-1609.

AA.VV., *Il concilio nel dopo concilio*, Parma (Monastero S. Giovanni) 1981.

AA.VV., *La nouvelle société libanaise dans la perception des fa'aliyāt des communautés chrétiennes*, 3 vols., Liban (USEK) 1984

AA.VV., *Conferenze Italiane Superiori Maggiori* : « Unità di vita e formazione religiosa » Roma (Rogate) 1986.

AA.VV., *L'Office divin (série de conférences)*, Kaslik (USEK) 1987. (en arabe : *Al farḍ al-īlāhī (Silsilat moḥāḍarāt).*

AA.VV., *La mediazione culturale del monachesimo*, Parma (Benedettina) 1987.

AA.VV., *Le renouveau des Règles et des Constitutions de l'OLM, 1/9/1969-16/3/1974*, éd. J. AZZI, (en arabe : *Taǧdīd qawanīn wa rousoūm al-rahbānīyyah al-lubnānīyyah al-maroūniyyah, 1/9/1969-16/3/1974*) Liban (USEK) 1988.

AA.VV., *Cultura e spiritualità nella tradizione monastica,* a cura di G. PENCO, Roma (Studia Anselmiana) 1990.

AA.VV., *Il monachesimo* : *una presenza di lavoro*, Roma (Benedettine) 1991.

AA.VV., *Presenza del monachesimo nella chiesa e nel mondo italiano*, Parma (Benedittina editrice) 1993.

AA.VV., *La dimensione ecclesiale del monachesimo oggi*, Parma (Benedettina Editrice) 1993.

AA.VV., *Liturgie et vie monastique*, Liban (USEK) 1993.

AA.VV., *La foi catholique, textes doctrinaux du magistère de l'Église*, trad. G. DUMEIGE, Paris (Éditions de l'Orante) 1993.

AA.VV., *Christianismes Orientaux*, Paris (Cerf) 1993.

AA.VV., *Documents Monastiques*, (en arabe : *Waṯā'iq Ruhbānīyyah*) II vols., Ġazīr (monastère Saint-Antoine) 1994-1995.

AA.VV., *Quatre Ermites Égyptiens, d'après les fragments coptes de l'histoire lausiaque, SO 60,* Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1994.

AA.VV., *Le tricentenaire de l'OLM* : *histoire et perspectives d'avenir 1695-1995,* Kaslik (USEK) 1996.

AA. VV., *Vita Consacrata, studi e riflessioni,* Roma (Ed. Rogate) 1996.

AA.VV., *Musica per la liturgia*, Padova (Edizioni Messaggero Padova) 1996.

AA.VV., *Les chrétiens du Liban et de l'Orient*, (en arabe : *Al-Massihiyyūn fi Lūbnān wa-Charq*), Liban (MNDG) 1997.

AA.VV., *Grande enciclopedia illustrata della Bibbia*, Torino (Piemme) 1997.

AA.VV., *Suivre le Christ en mission, manuel de missiologie* par S. KAROTEMPREL, Roma (Urbaniana University Press) 1999.

AA. VV., *Histoire, sociétés et pouvoirs aux Proche et Moyen Orients*, vol. I (*Histoire sociale*) ; vol. II (*Sociologie, sciences politiques*), Paris (Geuthner) 2001.

AA.VV., *Pacomio e la vita comunitaria,* Magnano (Qiqajon-comunità di Bose) 1998.

AA.VV., *In search of the precious pearl*, Roma (PIO) 2005.

ABOU TACCA, M., *La figure juridique du Père Général de l'Ordre Libanais Maronite selon le droit universel et particulier,* Roma (Pontificio Università Lateranense) 2006.

ACKERMANN, R., *Les religieux, l'enseignement de l'Église sur la vie religieuse*, Paris (Centurion) 1988.

AL-BA'ABDATI, E., *Histoire de l'Ordre Antonin,* (en arabe : *Tārīkh al-rāhbānīyyah al-āntūnīyyah*), Jounieh (al-'arz / Cèdres) 1897.

AL-GHAZIRI, B. GH., *Thèses, documents, lettres*, Beyrouth (Belles lettres) 1906.

AL-HASSROUNI, Y. I. H., *Histoire des monastères de la région de Gebbé*, (en arabe : *Tārīḫ Adyār mou'āmalat al-Ǧebbé*), Ġazīr (monastère Saint-Antoine) 1998.

AL- LABBOUDI, T., *La vie de Abdallah Qara'alī*, dans J. Azzi, *Les débuts de l'Ordre Libanais,* Kaslik (USEK) 1988, 37-105.

IDEM, *Recueil,* (en arabe : *Mağmoū'at al-Labboūdī*), Kaslik, 1989.

AL-MALLAH, A., « La relation de l'OLM avec l'autorité temporelle aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles » dans *Le tricentenaire de l'OLM histoire et perspectives d'avenir 1695-1995*, Kaslik (USEK) 1996, 27-56.

AL-MASKINE, *Saint Antoine ascète selon l'Évangile,* trad. P. WADID, *SO* 57, Bégrolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1993.

ALWAN, H., *Les pandectes (Al-fatāwa) de Mgr. Qara'alī,* édition critique et études chrétiennes orientales, musulmanes et romaines, 2 vols., Thèse de doctorat, Rome 1985.

IDEM, « Les bonnes pandectes de Mgr. Abdallah Qara'alī et la vérité du droit civil maronite, (en arabe : *Al-fatāwa al-ḫayriyyah lilmotrān 'Abdallah Qara'alī waḥaqiqat al-šar' al-madanī al-māroūnī*) », dans *Al-Manār* 29 (1988) 87-104.

IDEM, « Le canoniste dans la personnalité de Abdallah Qara'alī, (en arabe : *Raǧol al-qanoūn fī šaḫṣiyyat Abdallah Qar'alī*) », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 95 (2008) 213-244.

ALONSO, S. M., *La vida consagrada*, Madrid (Istituto teológico de Vida Religiosa) 1975.

AMAND, D., *L'ascèse monastique de Saint Basile* : *essai historique*, Maredsous, 1948.

AMAND DE MENDIETA, E., « Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien », in *RHR* 152 (1957) 31-80.

AMAR, J., « Byzantine Ascetic Monachism and Greek Bias in the Vita Tradition of Ephrem the Syrian », dans *OCP* 58 (1992) 123-156.

AMELINEAU, E., *Les moines égyptiens, vie de Schnoudi*, Paris (Ernest Léroux) 1889.

IDEM, « Saint Antoine et les commencements du monachisme chrétien en Égypte », dans *Revue de l'histoire des religions* 65 (1912) 16-78.

ANDIA, I. DE, *Mystiques d'Orient et d'Occident*, *SO* 62, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1994.

ARCHIVES DE LA FRANCE MONASTIQUE, vol. L, *Théologie de la vie monastique* : *d'après quelques grands moines des époques moderne et contemporaine*, France (Ligugé) 1961.

ARMAND, V., « De l'interprétation d'une règle monastique », dans *Collectanea Cistercensia* 31 (1969) 195-209.

ASHQAR, P., *Mélodies liturgiques syro-maronites*, recueillies et notées, Liban (Jounieh) 1939.

ASSAF, S., « Abdallah Qara'alī et la réforme du monachisme féminin (en arabe : *Abdallah Qara'alī wal-ṭanẓīm al-ruhbānī al-nisā'ī* », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 95 (2008) 177-212.

ASSEMANUS, E.-E., *Bibliothecae mediceae laurentianae et Palatinae codicum manuscriptorum orientalium catalogus*, Florence 1742.

ASSEMANUS, J.-S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, 3 ts, Romae (Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide) 1719-1728.

IDEM, *Series chronologica patriarcharum Antiochae*, éd. par P. J. NOTAIN DARAUNI, Rome, 1881.

AS-SEM'ANI, J.-S., AS-SEM'ANI, S.-E. & MOUBARAK, P., *S. Ephraem Syri opera omnia quae extant graece, syriace et latine in sex tomos distributa*, Rome 1732-1743.

ATALLAH, S., « Monachesimo maronita : interrogativi e prospettive », dans *SF* n° 2-3 (1970) 251-293.

AZZI, E., *La Réforme monastique au Mont-Liban dans son contexte ecclésial (XVII^e^-XVIII^e^ siècles)*, Thèse de Doctorat en théologie catholique à l'Université des Sciences Humaines (Strasbourg) 1998, 2 vols.

IDEM, « Lumières sur la spiritualité des Règles de l'OLM (1700), (en arabe : *Aḍwa' 'ala roūḥaniyyat qānoūn al-rahbāniyah al-lubnāniyah al-māroūniyah (1700)* », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 60-61 (1998) 101-136.

IDEM, « La formation dans l'OLM », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 62-63 (1999) 54-40.

IDEM, « Les Règles et Constitutions de l'OLM depuis 1697 jusqu'à 1974 (en arabe : *qawānīn al-rahbāniyyah al-loubnāniyyah al-māroūniyyāh wafarā'idihā min 1697 'ila 1974* », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 66 (2001) 22-49.

IDEM, « Le contexte ecclésial de la fondation de l'Ordre Libanais Maronite, (en arabe : *Al-'iṭār al-kanassī linaš'at al-Rahbāniyyah al-loubnāniyyah al-māroūniyyah*)», dans *Awrāq Rubnāniyyah* 73 (2002) 35-62.

IDEM, *Sur les traces de Frère Estéfān Ne'mé,* (en arabe : *Fī 'iṯir al-'aḫ Isṯfān Ne'mé, al-rahib al-lūbnanī al-māroūnī*), Liban (Tarīq al-Maḥabbi) 2006.

AZZI, J., « Les débuts de l'Ordre Libanais, (en arabe : *Bidāyāt al-rahbānīyyah al-lubnānīyyah*) », dans *Patrimoine maronite* I, Liban (Kaslik) 1988.

AZZI, P., *Le sentiment perpétuel de la vocation et de son ampleur ecclésial,* Lettre générale aux fils de l'OLM, (en arabe : *Al-šou'oūr al-da'imm bil-da'wa al-r'ūhbaniyyah wa-bimadāhā al-kanassī*), 1 Janvier 1969.

BACHT, H., « L'importance de l'idéal monastique de Saint Pacôme pour l'histoire du monachisme chrétien », dans *RAM* XXVI (1950) 308-326.

IDEM, « Pacôme », dans *DS*, t. XII[1], Paris (Beauchesne) 1984, col. 7-16.

BAÏSSARI, F., « *Liber Graduum* », dans *Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque V, Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église* II[e] - début VII[e] siècle, vol. I, Liban (CERP) 1998, 61-68.

BAKER, A., « Syria and the Origins of Monasticism », in *Downside Review* 86 (1968) 342-353.

BARDY, G., « Antoine », dans *DS*, t. I, Paris (Beauchesne) 1937, col. 702-708.

BAREAU, A., « Le monachisme bouddhique », dans *EU* 12 (1985) 502-503.

BARNHAR, B., *La sapienza e il futuro, nuova nascita della teologia monastica,* Bologna (EDB) 2007.

BAROUD, N., « Le patriarche Jean Ḥélou et le Synode du monastère Notre-Dame-de-Lwayzé, première session, 13 avril 1813, Art. 3 », dans *Al-Manārat*, XXIV (1983) 195-204.

BARSOTTI, D., « Mistica monastica ed ecumenismo », dans *Monastica* 38 : 1 (1997) 41-43.

BASILE, B., *Le Nouveau Droit des Moines et des Religieux, commentaire aux deux Codes Oriental et Occidental,* Liban (Kaslik) 1993.

BECK, E., « Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums », dans *Antonius Magnus Eremita, SA* 38 Rome (Pontificio Ateneo S. Anselmo) 1956, 254-267.

IDEM, *Ascétisme et monachisme chez Saint Ephrem, SO 3*, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1958.

IDEM, « Ascétisme et monachisme chez Saint Ephrem », dans *OS* III (1958) 273-299.

BERLIERE, U., *Les monastères doubles aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, dans *Mémoire de l'Académie royale de* Belgique, t. XVII, fasc. 3, 1923.

BESSE, J. M., *Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcédoine*, Paris (H. Oudin) 1900.

BESSON, J., *La Syrie et la Terre Sainte au XVII^e^ siècle*, Paris (Victor Palmé) 1862.

BETTENCOURT, E., « L'idéal religieux de Saint Antoine et son actualité », dans *Antonius Magnus Eremita, SA* 38 Rome (Pontificio S. Anselmo) 1958, 45-65.

Bicentenaire de la commémoration de la ratification de la Constitution des Règles et des Statuts de l'Ordre Alépin Maronite Libanais, par une bulle apostolique (en arabe : *Al-tiẓkār al-mi'awī al-ṯānī li-taṯbīt qānoūn al-rahbāniyyah al-ḥalabiyyah al-māroūniyyah al-lubnāniyyah wafarā'idihā warousoūmihā bi-barā'a rasoūliyyah*), Beyrouth (Imp. Catholique) 1932.

BIELAWSKI, M., HOMBERGEN, D., (a cura di), *Il monachesimo fra eredità e apertura, SA* 140, Roma (Lipa) 2004.

BLAYBEL, L., « Histoire de l'Ordre Libanais Maronite » (en arabe : *Tarīḫ al-rahbaniyyah al-lubnāniyyah al-māroūniyyah*), vol. I, Le Caire, 1924 ; vol. II, Le Caire, 1925 ; vol. III, Beyrouth, 1964.

BLOY, L., *La femme pauvre*, France, 1897.

BONI, A., *Regole e religiose di ieri e di oggi*, Roma (Ed. Studium) 1999.

BORDEYENE, PH., VILLEMIN, L. *Vatican II et la théologie, perspectives pour le XXI^e siècle*, Paris (Cerf) 2006.

BOUYER, L., *La vie de Saint Antoine, Essai sur la spiritualité du monachisme primitif, SO* 22, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1977.

BRADSHAW, P., *La liturgie chrétienne en ses origines*, Paris (Cerf) 1995.

BRANDSMA, T., « Carmes » (I- En dehors de la réforme de Sainte Thérèse), dans *DS*, t. II[1], Paris (Beauchesne) 1953, col. 156-171.

BRESARD, L., *Les Règles monastiques,* dans *CPE* 67 (1997) 7-18.

BROCK, S., *L'œil de lumière, la vision spirituelle de Saint Éphrem, SO* 50, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1991.

IDEM, *A Brief outline of syriac literature,* Moran Etho Series 9, Kottayam (St. Ephrem Ecumenical Research Institute-SEERI) 1997.

IDEM, « Le monachisme syriaque : histoire et spiritualité », dans *Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque V, Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église* II^e^-début VII^e^ siècle, vol. I, Liban (CERP) 1998, 21-31.

IDEM, « In search of Saint Ephrem », dans *Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque XI, Saint Éphrem,* Liban (CERO) 2007, 11-25.

BROTTIER, L., « Antoine l'Ermite », dans *REA* 43 (1997) 15-39.

BROWNING, W.R.F., *Dictionary of the BIBLE,* Oxford 1996.

BUNGE, G., *Évagre le Pontique. Traité Pratique ou Le Moine,* SO 67, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1996.

BURKITT, F. C., *Early Christianity Outside the Roman Empire,* Two lectures delivered at Trinity College, by F. C. BURKITT, Cambridge (University Press) 1899.

IDEM, *Early Eastern Christianity, St. Margaret's Lectures 1904 on the Syriac-Speaking Church,* United State of America (Gorgias Press) 2004.

BURTON-CHRISTIE, D., *The world in the Desert, Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism,* New York (Oxford) 1993.

BUTLER, C., *Le monachisme bénédictin,* trad. C. GROLLEAU, Paris, 1924.

CANIVET, P., *Théodoret et le monachisme syrien avant le Concile de Chalcédoine,* dans *Théologie de la vie monastique* (Aubier 1961) 241-282.

IDEM, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr,* Paris (Beauchesne) 1977.

CÀNOPI, A. M., *Monachesimo benedettino e femminile*, Seregno (Abbazia San Benedetto) 1994.

CAPPELLE, C., *Le vœu d'obéissance des origines au XII^e^ siècle. Étude Juridique,* t. II, Paris (R. Pichon et R. Durand-Auzias) 1959.

CARPINELLO, M., *Il monachesimo femminile,* Milano (Mondadori) 2002.

CATOIRE, A., « L'Église Maronite et le Saint Siège (1213-1911) », dans *EO* XV (1912) 28-38.

CAVALLERA, F., *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, 2 vols, Paris (É. Champion) 1922.

CEGLAR, S., « Guillaume de Saint-Thierry et son rôle directeur aux premiers Chapitres des abbés bénédictins, Reims 1131 et Soissons 1132 », dans *Saint Thierry, Une abbaye du VI^e^ au XX^e^ siècles,* Actes du Colloque international d'Histoire monastique Reims-Saint-Thierry, 11 au 14 Octobre 1976, réunis par M. BUR (1979) 261-438.

CELLE, P. DE, « Vita monastica-Vita angelica », dans *Monastica* 25 : 2 (1984) 38-39.

CHABOT, J.-B., *Les listes patriarcales de l'Église Maronite,* Paris, 1938.

CHAPOT, V. *La frontière de l'Euphrate à la conquête arabe,* Paris (A. Fontemoing) 1907.

CHAPTINI, G. AL.G., « Les mélodies de l'Église syro-maronite » (en arabe : *Alḥān al-kanīsah al-māruniyah*), Liban 1924 (manuscrit).

CHARALAMPIDIS, C. P., *The Dendrites in Pre-Christian and Christian Historical-Literary Tradition and Iconography*, Roma, 1995.

CHARLES, H., *Jésuites missionnaires, Syrie, Proche-Orient*, Paris (Beauchesne) 1929.

CHARTOUNI, R. EL. KH., *L'Histoire de la nation maronite*, (en arabe : *Tarīḫ al-ṭā'ifah al-mārouniyyah*), Beyrouth (Librairie catholique des Jésuites) 1890.

IDEM, « Les Synodes maronites », dans *Al-Mašreq,* VII-VIII, Beyrouth (1904-1905).

CHEBLI, B., « Le patriarcat maronite d'Antioche », dans *ROC*, 1903.

IDEM, Le patriarche Estephan Pierre Al-Dūwayhī, (en arabe : *Istifānūs Boutros Al-Dūwayhī*), Beyrouth (Imprimerie Al-Nahda) 1913.

CHEDID, G., « L'origine delle Costituzioni dell'Ordine Libanese Maronita », dans *Archivum Ordinis Sancti Pauli Primi Eremitae*, Roma (Istituto degli Studi Ecclesiastici) 1966, 163-262.

CHEHWAN, M. L., « Les Moniales Libanaises Maronites du Synode Libanais au Vatican II, (en arabe : *Al-Rāhibāt al-lubnāniyyāt al-māroūniyyāt, min almağma' al-lubnānī ḥata al-mağma' al-vatikanī al-ṯānī* », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 65 (2000) 93-104.

CHRISTOPHE, P., *2000 ans d'histoire de l'Église,* Droguet - Ardant, 2000.

CLUGNET, L., *Vie et office de Sainte Marine*, textes latins, grecs, coptes, arabes syriaques, éthiopien, etc., Paris (Picard) 1905

COLOMBÁS, G. M., « El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo V », dans *Studia Monastica* 1 (1959) 257-342.

IDEM, *Paradis et vie angélique*, Paris 1961.

IDEM, *Il monachesimo delle origini*, diret. da H. JEDIN, a cura di E. GUERRIERO, t. I, *La Storia* (1983) ; t. II, *La Spiritualità* (1990), Milano (Jaca Book).

Commento al Codice di Diritto Canonico, a cura di PINTO P.V., (Studium Romanae Rotae : Corpus Iuris Canonici I), Città del Vaticano (Librairie Éditrice Vatican) 2001.

Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, a cura di PINTO P.V., (Studium Romanae Rotae : Corpus Iuris Canonici II), Città del Vaticano (Librairie Éditrice Vatican) 2001.

COSTAZ, L., *Dictionnaire syriaque-français,* Beyrouth (Imprimerie catholique) 1962.

COWDREY, H. E. J., *The Cluniacs and the Gregorian Reform,* London (Oxford) 1970.

CUMONT, F., *Études Syriennes*, Paris (A. Picard) 1917.

DA AGOSTINO A FRANCESCO D'ASSISI, *Regole monastiche d'occidente,* Magnano (Qiqajon) 1989.

DAGHER, L., *Lumières sur les ermitages et les ermites du Liban* (en arabe : *Kašf 'an maḥābes Loubnān wal-ḥoubassā,* col. *al-tourāṯ al-māroūnī-rohbāniyyāt* 4, éd. J. AZZI, Liban (Kaslik) 1988.

DAHER, P., *Un homme ivre de Dieu,* Annāyā (monastère Saint-Maroūn) 1993.

DALMAIS, I.-H., « L'apport des Églises syriennes à l'hymnographie chrétienne », dans *OS* II/3 (1957) 243-260.

DALMASES, C. DE, « Les débuts de la Compagnie de Jésus : 1540-1556 », dans *DS*, t. VIII, Paris (Beauchesne) 1974, col. 963-971.

DANIELOU, J., « Les démons dans l'air dans la vie d'Antoine », dans *Antonius Magnus Eremita, SA* 38, Rome (Pontificio Ateneo S. Anselmo) 1956, 136-147.

Dans la tradition basilienne, les constitutions ascétiques, l'admonition à un fils spirituel, présentation, trad. et notes par J.-M. BAGUENARD, *SO* 58, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1994.

DAOU, P., *Histoire des maronites* : *religieuse, politique et culturelle*, (en arabe : *Tārīkh al-Mawārinah, al-dīni wal-siyāsi wal-ḥaḍārī*), 4 vols., Beyrouth (Dar al-nahār lil-našr) 1977.

DARIAN, J., *Précis historique des origines du peuple maronite et son indépendance au Mont-Liban, depuis les temps anciens jusqu'à nos jours*, Beyrouth 1919.

DEBS, J., *Protestation en faveur de la perpétuelle orthodoxie des maronites*, Beyrouth (Imprimerie catholique) 1900.

IDEM, *Histoire de la Syrie, civile et religieuse* (en arabe : *Tarīḫ Sūriyā*), 7 vols, Liban (Beyrouth) 1891-1905.

IDEM, *Histoire générale et détaillée des maronites*, Liban (Beyrouth) 1905.

IDEM, *Summa Confutationum Contra Assertiones Sacerdotis Josephi David*, Beryti (Typ. Catholica) 1971.

DEKKERS, E., « MONAXOΣ, solitaire, unanime, recueilli », dans *Instrumenta Patristica* XIX, *Fructus Centesimus,* Mélanges offerts à Gerard J. M. BARTELINK, à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire, publiés par A. A. R. BASTIAENSEN, A. HILHORST, C. H. KNEEPKENS, in Abbatia S. Pietri (1989) 91-104.

DELEHAYE, H., *Les Saints stylites,* Bruxelles (Subsidia Hagiographica 14) 1923 ; réimp. en 1962 : *Les passions des Martyrs et les genres littéraires,* Bruxelles (Subsidia Hagiographica 13 B) 1962.

DELUMEAU, J., *L'aveu et le pardon* : *les difficultés de la confession* : *XIII^e^-XVIII^e^ siècle,* Paris (Fayard) 1990.

DENIS, H., *L'Église, les quatre portes du temple*, Paris (Desclée De Brouwer) 1991.

DENYS DE SAINT-MICHEL, P., « Carmes déchaussés », dans *DDC*, t. II, Paris (Letouzey Et Ané) 1937, col. 1356-1380.

DESCHAUSSES, M., *Musique et spiritualité*, Paris (Dervy) 1996.

DESEILLE, P., *L'Évangile au désert des premiers moines*, Paris (Cerf) 1965.

IDEM, *L'esprit du monachisme pachômien*, suivi de la traduction française des *Pachomiana latina* par les moines de Solesmes, *SO* 2, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1968.

DESLANDES, S., « Une question de droit canonique : de quelle autorité relèvent les monastères orientaux », dans *EO* XXI (1922) 308-323.

IDEM, « Sur le Concile Libanais de 1736 », dans *EO* XXV (1922) 321.

DESPREZ, V., *Le monachisme primitif des origines jusqu'au Concile d'Ephèse, SO* 72, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1998.

DEVILLIERS, N., *Antoine le Grand Père des moines, SO* 8, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1971.

DEVREESSE, R., *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe,* Paris (J. Gabalda) 1945.

DIB, P., « Les Conciles maronites (de 1557 à 1644) », dans *RSR* IV (1924) 193-220 et 421-439.

IDEM, « Maronites », dans *DTS,* t. X, Paris (Letouzey Et Ané) 1928, col. 1-142.

IDEM, *Histoire de l'Église maronite*, 2 vols., Liban (La Sagesse) 1962.

IDEM, *Histoire des maronites,* 3 vols., Liban (Librairie orientale) 2001.

Diccionario de espiritualidad Ignaciana, director J. GARCÍA DE CASTRO ; ed. P. CEBOLLADA, 2 vols., España (Mensajero/Sal Terrae) 2007.

Dictionnaire de la vie spirituelle, direct. S. DE FIORES, T. GOFFI, Paris (Cerf) 1983.

DRAGUET, R., *Les Pères du désert*, Paris (Plon) 1949.

DREUILLE, M. DE, *La règle de Saint Benoît et les traditions ascétiques de l'Asie à l'Occident, SO* 38, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 2000.

DROBNER, H. R., *Les Pères de l'Église* : *Sept siècles de littérature chrétienne*, Paris (Desclée) 1999.

DROIT PARTICULIER DE L'ÉGLISE MARONITE, dans *La Revue Patriarcale*, Année LXVII, Liban 1996.

DUVAL, A., « Règles et Constitutions religieuses », dans *DS,* t. XIII, Paris (Beauchesne) 1988, col. 287-291.

IDEM, *Des sacrements au Concile de Trente, rites et symboles*, Paris (Cerf) 1985.

EDELBY, N., « Renouveau dans les Ordres religieux melkites », dans *POC* VI (1956) 229-236.

ELM, S., *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Berlin (Oxford) 1994.

ÉMEREAU, C., *St Éphrem le Syrien, son œuvre littéraire grecque,* (thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris), Paris (Maison de la bonne presse) 1918.

EPOSITO, S., *Il dono dello Spirito*, Roma (Paoline) 1997.

ESCOLAN, PH., *Monachisme et Église, le monachisme syrien du IV^e^ au VII^e^ siècle*, Paris (Beauchesne) 1999.

F. M. D. G., *Monaci nella città*, Piemme (Triangoli) 1995.

FAHD, P., *Histoire de l'Ordre Libanais Maronite, en ses deux branches l'Alépin et le Libanais*, (en arabe : *Tārīḫ al-Rahbāniyyah al-lubnāniyyah bi far'ayhā al-ḥalabī wal-baladī*), 12 ts, Liban (Imp. Al-Kraym) 1962-1981.

FANTAPPIÈ, C., *Il monachesimo moderno tra ragion di chiesa e ragion di stato*, Firenze (Leon S. Olschki) 1993.

FEGHALI, J., « Germanos Farḥāt, archevêque d'Alep et arabisant (1670-1732) », dans *Melto* I (1966) 115-130.

FESTUGIERE, A. J., *Antioche païenne et chrétienne, Libanius Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris (E. de Boccard) 1959.

IDEM, *La première vie grecque de Saint Pacôme*, intro. et trad. par les moines d'Orient IV/2, Paris (Cerf) 1965.

FLICHE, A., MARTIN, V., *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. XIX, « Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles », Paris (Bloud et Gay) 1955.

FORDE, B. DE, *Beauté de la vie monastique et autres sermons*, Canada (Pain de Cîteaux n^o^ 21) 2004.

FREZOULS, E., « Recherches historiques et archéologiques sur la ville de Cyrrhus », dans *AAS* 4-5 (1954-1955) 88-128.

FRIENDLANDER, C., *La clôture des moniales*, Bruxelles (Vie Consacrée) 1997.

FROMAGE, P., *Lettres édifiantes et curieuses*, t. I, Lyon 1819.

GABRIEL, M.-A., *Histoire de l'Église Syriaque Maronite d'Antioche*, (en arabe : *Tarīḫ al-kanīssah al-'inṭāqīyyah al-souryanīyyah al-māroūnīyyah*), vol. I (1900), vol. II.1 (1904), vol. II.2 (1906), Liban (Baabda).

GAIN, B., *L'Église de Cappadoce au IV^e^ siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée*, Rome (*OCA* 225) 1985.

IDEM, « Sommeil et vie spirituelle », dans *Studia Patristica* XVIII/3 (1989) 483-493.

GALOT, J., *Renouveau de la Vie religieuse, le décret du Concile, présentation et commentaire*, Paris (Lethielleux) 1966.

GARCIA, J., *Expérience de Dieu et communauté*, Paris (Cerf) 1994.

GARGANO, I., « Monasticism Between East and West », in *In search of the Precious Pearl 5^th^ Encounter of Monks, from East and West at Dzarghgatzor monastery* (31 may-7June) 2001, 34-44.

GAUSSIN, P. R., *L'Europe des Ordres et des Congrégations. Des Bénédictins aux Mendiants (VI^e^-XVI^e^s),* CERCOM (Saint-Étienne) 1984.

GEMAYEL, N., *Le patriarche Douaïhy sa vie et ses œuvres,* (en arabe : *Al-baṭriyarq Istfān al-Dywayhī* : *Ḥayātahou wa mou'allafātahou*), Beyrouth, 1991.

GERHARDS, A., *Dictionnaire historique des Ordres Religieux,* préface de J. LE GOFF, Paris (Fayard) 1998.

GERMAIN, É., *La vie consacrée dans l'Église*, Montréal (Médiaspaul) 1994.

GHANTUZ CUBBE, M. DE, *I maroniti d'Aleppo nel XVII secolo attraverso i racconti dei missionari europei,* Milano (Jaca book) 1996.

IDEM, « Quelques reflexions à propos de l'histoire ancienne de l'Église maronite », dans *PO* 26 (2001) 4-69.

IDEM, *Le temps de Jérémie de Dmalsā patriarche des maronites (1283 environ)* : *problèmes ouverts et hypothèse*, dans *PO* 31 (2006) 451-504.

IDEM, « I Maroniti », a cura di A. FERRARI, dans *Popoli e Chiese dell'Oriente Cristiano,* Roma (Lavoro) 2008, 177-218.

GHETTEE, A., Histoire des Jésuites, 3 vols., Paris (Librairie Huet & Lécrivain et Toubon) 1858-1859.

GIORDANI, B., *La formazione delle consacrate*, Milano (Ancora) 2003.

GOUGAUD, L., *Les chrétientés celtiques*, Paris (J. Gabalda) 1911.

GRAMMONT, P. M., *Présence à Dieu, Présence aux hommes*, Paris (Cerf) 1991.

GRAUSEN, J.-P., « Alphonse Rodriguez », dans *DTC*, XIII, Paris (Letouzey Et Ané) 1937, col. 2758-2761.

GREGOIRE, R., « Les Constitutions de l'ancien Collège Maronite de Rome », dans *Melto* III (1967) 71-104.

IDEM, « Les Constitutions du Collège Maronite Romain de 1732 et de 1778 » dans *Melto* IV (1968) 5-32.

IDEM, « Notes philologiques sur le vocabulaire de la vie religieuse » dans *PO* 1 (1970) 301-326.

IDEM, « Il monachesimo carolingio dopo Benedetto d'Aniane », dans *Studia Monastica* (1982) 349-388.

GRIBOMONT, J., « Obéissance et Évangile selon Saint Basile le Grand », dans *VS* 21 (1952) 192-215.

IDEM, « Les Règles morales de Saint Basile et le Nouveau Testament », dans *SP* II (1957) 416-426.

IDEM, « Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de Saint Basile », dans *Irenikon* 54 (1959) 115-124.

IDEM, « Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce », *SM* 7 (1965) 7-24.

IDEM, « Documents sur les origines de l'Église maronite », dans *PO* 5 (1974) 95-132.

IDEM, *Commandements du Seigneur et libération évangélique, Études monastiques proposées et discutées à Saint Anselme*, 15-17 février 1977, et éditées par J. Gribomont, Roma (Studia Anselmiana) 1977.

IDEM, « Naissance et développement du monachisme chrétien », dans *DS*, t. X, Paris (Beauchesne) 1977, col. 1536-1547.

IDEM, *Vita copta di san Pacomio,* Padova (Messagero-Abbazia di Praglia) 1981.

IDEM, « Les Règles monastiques », dans *DECA*, t. II, Paris (Cerf) 1983, 2161-2163.

IDEM, *Saint Basile, Évangile et Église*, 2 vols, *SO* 36-37, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1984.

IDEM, « San Basilio », dans *CM* 84 (1988) 32-46.

GOUILLAU, G., « Jean Climaque », dans *DS*, t. VIII, Paris (Beauchesne) 1974, col. 369-389.

IDEM, « La liberté d'Antoine », dans *SA* 70, Roma (1977) 13-40.

GRIFFITH, S. H., « Images of Ephrem : The Syrian holy Man and his Church », *Traditio* XLV, 1989-1990, 7-33

GUILLAUMONT, A., « Philon et les origines du monachisme », dans *Philon d'Alexandrie,* Colloque de Lyon 1966, Paris (1967) 361-373.

IDEM, « Le nom des 'Agapètes' », dans *Vigiliae Christianae* 23 (1969) 30-37.

IDEM, « Monachisme et éthique judéo-chrétienne », dans *RSR* 60 (1972) 199-218.

IDEM, « Situation et signification du '*Liber Graduum'* dans la spiritualité syriaque », *Symposium syriacum*, dans *OCA* 197, Rome (1972) 311-322.

IDEM, « Liber Graduum », dans *DS*, t. IX Paris (Beauchesne) 1976, col. 739-754.

IDEM, *Aux origines du monachisme chrétien*, *SO 30*, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1979.

IDEM, « Les versions syriaques de l'œuvre d'Évagre le Pontique et leur rôle dans la formation du vocabulaire ascétique syriaque », dans *OCA, IIIe Symposium Syriacum 1980, Le contact du monde syriaque avec les autres cultures*, Roma (PIO) 1983, 35-41.

IDEM, *Études sur la spiritualité de l'orient chrétien*, *SO 66*, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1996.

HAGE, L., « Réforme du chant maronite », dans *Cahiers de philosophie et de théologie* (USEK), II (1963) 7-27.

IDEM, « Les mélodies types dans le chant maronite », dans *Melto* III/1-2 (1967) 325-409.

IDEM, *Le chant de l'Église maronite*, vol. I, Bibliothèque de l'USEK n° 4, Liban (Kaslik) 1972.

IDEM, *Le chant de l'Église maronite,* vol. II, Bibliothèque de l'USEK n° 36, Liban (Kaslik) 1994.

IDEM, *Précis du chant maronite*, Liban (Kaslik) 1999.

HAGE, N., « Boutros Al-Tulāwī et l'école maronite d'Alep à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle », dans *PO* XVI (1990-1991) 271-277.

HAJJAR, J., *Les chrétiens Uniates du Proche-Orient*, Paris (Seuil) 1962.

IDEM, *Le Christianisme en Orient*, Beyrouth (Librairie du Liban) 1971.

HALLEUX, A. DE, « Saint Ephrem le syrien », dans *RTL* 14 (1983) 328-355.

HAMBY, E. R., « La chiesa siriana, il suo monachesimo e le loro testimonianze », dans *SF* n° 2-3 (1970) 295-308.

Handmaids of the Lord, Contemporary descriptions of Feminine Asceticism in the First Six Christian Centuries, translated and edit by J.-M. PETERSEN, KALAMAZOO (Cistercian) 1996.

HANNA, E., *La théologie de la vie monastique dans l'Eglise maronite, d'après les écrits monastiques de Mgr. Abdallah Qara'alī (1672-1742)*, Mémoire de Diplôme des Études Approfondies, Sorbonne 1993.

IDEM, *La spiritualité de la vie monastique dans l'Église maronite, d'après La Lampe Monastique (1721) de Mgr Abdallah Qara'alī (1672-1742) coréformateur du monachisme maronite (1695) évêque de Beyrouth*, 2 tomes, Thèse en Histoire des Religions et Anthropologie Religieuse, Paris (Université de Paris - Sorbonne) 2000.

IDEM, *Sainte Rafqa, la moniale libanaise maronite* (en arabe : *Al-Qiddīssī Rafqā, al-rāhibah al-lubnāniyah al-māroūniyyah*), vol. I, Ǧrabtā (monastère Saint-Joseph) 2001.

IDEM, *L'éducatrice des générations et la sainte patronne des souffrants*, Liban (monastère Saint-Joseph) 2001.

HARFOUCH, I., « Anciens monastères de Kesrouwan, (en arabe : *Al-'adyār al-qadīmah fī Keserwān*) », dans *Al-Mašreq* V (1902) 183-185, 269-272, 298-303, 549-557, 686-697, 892-898, 1038-1042 ; VI (1903) 781-794 ; VII (1904) 312-320 et VIII (1905) 67-73, 347-357, 753-757.

IDEM, « Notes sur les étudiants du Collège Maronite de Rome, (en arabe : *Talamiẓat al-madrasah al-māroūniyyah al-qadīmah*) », dans *Al-Manarat* VI (1935) 661-673, 733-745, 802-812 ; VII (1935) 108-117, 184-187, 258-273, 424-432 et 543-550.

HARL, M., « À propos des *logia* de Jésus : le sens du mot *monachos* », dans *REG* 73 (1960) 464-474.

HARMER, C. M., *La vie religieuse au XXI^e siècle*, Québec (Bellarmin) 1997.

HASSROUNI, J-I-H., *Histoires des monastères*, (en arabe : *Tārīḫ Adyār*), Liban (MSAG) 1998.

HAUSHERR, I., « Les grands courants de la spiritualité orientale », dans *OCA* I (1935) 129-139.

IDEM, « Aphraate », dans *DS*, t. I, Paris (Beauchesne) 1937, col. 746-752.

IDEM, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient Chrétien,* dans *OCA* 132, Roma 1944.

IDEM, « Les exercices spirituels de Saint Ignace », dans *OCP* 20 (1954) 7-26.

IDEM, « Direction spirituelle en Orient autrefois », dans *OCA* 144 (1955) 9-311.

IDEM, « Spiritualité monacale et unité chrétienne », dans *OCA* (1958) 14-32.

IDEM, « La théologie du monachisme chez Saint Jean Climaque », dans *Théologie de la vie monastique,* Paris (1961) 385-410.

IDEM, « Études de spiritualité orientale », dans *OCA* 183 (1969) 11-22.

IDEM, *Solitude et vie contemplative, d'après l'hésychasme, SO 3*, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1980.

HAUSMAN, N., *Où va la vie consacrée? Essai sur son avenir en Occident*, Bruxelles (Lessius) 2004.

HAYEK, B., *Notre monastère et la sainteté*, (en arabe : *Dayrounā wal-qadāsah*), Ǧrabtā (monastère Saint-Joseph) 2000.

HAYEK, M., *Le père Charbel ou la voix du silence,* Paris (La Colombe) 1956.

IDEM, *Liturgie maronite, Histoire et textes eucharistiques,* Paris (Mame) 1964.

HELOU, C., « La spiritualité monastique maronite au féminin : Office de Marina, de Qannoubine », dans *PO* 31 (2006) 87-107.

HELYOT, P., « Moine maronite », dans *DOR*, t. II, Paris 1849, col. 892-897.

HEMMER, H., « Anachorètes », dans *DTC*, t. I, Paris (Letouzey Et Ané) 1909, col. 1134-1142.

IDEM, « Agapètes », dans *DTC*, t. I, Paris (Letouzey Et Ané) 1935, col. 557.

HENDRIKS, O., « L'activité apostolique du moine syrien oriental », dans *OS* VIII (1958) 2-25.

IDEM, « Les premiers moines internationaux syriens », dans *OS* V (1960) 165-184.

IDEM, « La vie quotidienne du moine syrien oriental », dans *OS* V (1960) 293-330 ; 401-432.

HENNE, H., « Documents et travaux sur l'anachôrèsis » *Akten des VIII, Internationalen Kongresses für Papyrologie, Wien 1956,* Vienne 1956, 59-66.

HEYBERGER, B., *Hindiya, Mystique et Criminelle, 1720-1799,* Aubier (collection historique) 2001.

HINDO, P., *Disciplina antiochena antica,* Roma (Tip. Poliglotta vaticana) 1951.

HITTI, P., *History of Syria, including Lebanon and Palestine,* New Jersey (Gorgias Press) 2004 reprint of 1951.

HOYEK, PATRIARCHE ELIAS, *Al-zaḫā'ir al-saniyyah,* coordination et publication PH. SAMARANI, Jounieh (Éd. Apôtres Libanais) 1931.

HUMBRETCLAUDE, P., *La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée*, Paris (Beauchesne) 1932.

Il cammino del monaco, la vita monastica secondo la tradizione dei Padri, Intro., scelta e trad. dalle lingue originali a cura di L. AYALA VALVA, Pref. Di E. BIANCHI, Comunità di Bose, Magnano (QIQAJON) 2009.

IOGNA-PRAT, D., « Benoît d'Aniane », dans *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, Paris (Hachette) 1986, t. V, 82-85.

IPARRAGUIRRE, I., « Ignace De Loyola », dans *DS*, t. VII^2, Paris (Beauchesne) 1971, col. 1272-1274.

JABRE-MOUAWAD, R., *Lettres au Mont-Liban d'Ibn al-Qila'ī (XV^e siècle),* publiées, traduites et commentées, précédées d'un aperçu historique du Mont-Liban aux XIV^e et XV^e siècles, Paris (Librairie Orientaliste Paul Geuthner) 2001.

JARGY, S., « Les origines du monachisme en Syrie et en Mésopotamie », dans *POC* 2 (1952) 110-124.

IDEM, « Les 'fils et filles du Pacte', dans la littérature monastique syriaque », dans *OCP* 17 (1951) 304-320.

JEAN MARIE DE L'ENFANT JESUS, P. « Albert de Jérusalem », dans *DS*, t. I, Paris (Beauchesne) 1937, col. 284-286.

JEANNIN, J., « Le chant liturgique syrien », *Journal Asiatique*, X/20 (1912) ; XI/2 (1913), 65-137, 389-448.

JOMBART, E., « Les cohabitations », dans *DDC*, t. III, Paris (Letouzey Et Ané) 1942, 970-982.

IDEM, « Les Jésuites », dans *DDC*, t. VI, Paris (Letouzey Et Ané) 1967, col. 131-139.

JOUBEIR, A., *Livre de la direction* (en arabe : *Kitāb Al-Huda*), *Essai,* Liban (USEK) 1991.

JUDGE, E. A., « The Earliest Use of Monachos for 'Monk' and the Origins of Monasticism », in *JAC* 20 (1977) 72-89.

KALLUMKAL, J., *The Patrimony of an Institute,* dissertation ad doctoratum, Roma (Pontificio Università Lateranense) 1989.

KARAM, M., *Aperçu historique détaillé des couvents des Religieuses Libanaises Maronites,* (en arabe : *Āğalāt tārīḫīyyah moufaṣṣalah 'an adyār al-rāhibāt al-loubnāniyyāt al-mārouniyyāt*), S.L., 1968.

IDEM, *Les moines de notre village,* (en arabe : *Ruhbān ḍay'itnā*), Liban (Kaslik) 1975.

IDEM, *l'Histoire de la propriété de l'OLM,* (en arabe : *Qiṣat al-mulkīyyah*), Liban (Kaslik) 1974.

KATASKEPENOS, N., *La vie de Saint Cyrille le Philéote,* Bruxelles (éd. E. Sargologos) 1964.

KHALIFE, E., « Les sources de la spiritualité du Bienheureux Nī'mtallah Kassāb AL-HARDINI (en arabe : *Masadīr Roūḥaniyyat al-toūbawī Ni'mtallah Kassāb al-ḥardīnī*) », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 60-61 (1998) 81-100.

IDEM, « Règles et Constitutions de l'OLM 1974, (en arabe : *Qawānīn warousoūm al-rahbāniyyah al-loubnāniyyah al-māroūniyyah, 1974*) », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 66 (2001) 50-60.

IDEM, « La spiritualité de la vie monastique dans les écrits de Abdallah Qara'alī (en arabe : *Roūḥaniyyat al-ḥayāt al-roūhbāniyyah fī kitābāt Abdallah Qara'alī*) », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 30, 95 (2008) 85-94.

KHALIL, S., « Kitab al-Hūda », dans *OCP* 42 (1976) 207-216.

KHATTAR, J., *Le projet de la fraternité du Saint Maroun,* (en arabe : *Birnamiğ Aḥawiyyat Al-qiddīs Maroūn*), Beyrouth, 1902.

KHOURY, J., « La musique syro-maronite, en arabe : *Al-mousiqa al-souryaniyyah al-maroūniyyah*», dans *Al-sanābel,* mars (1963) 163-169.

KURI, S., *Une histoire du Liban à travers les archives des Jésuites,* 3 vols., Beyrouth (Dar Al-Machriq) 1985-1996.

LALMANT, M., « Constitutions religieuses », dans *DDC*, t. IV, Paris (Letouzey Et Ané) 1944, 462-469.

LAMMENS, H., « Commencements de la vie monastique au Liban » dans *Al-Mašreq* IV (1901) 261-267.

IDEM, *Le Liban* : notes archéologiques, historiques, ethnographiques et géographiques, 2 vols, Beyrouth (Imprimerie Catholique) 1914.

LAPLACE, J., *La femme et la vie consacrée,* Paris (Chalet/Chemin de la foi) 1963.

LE SYNODE PATRIARCAL MARONITE, (en arabe : *Al-Mağma' al-Baṭriyarqī al-Maroūnī)* Liban (Bkérké) 2006.

LECLERCQ, H., « Cénobitisme », dans *DACL*, t. II^2, Paris (Letouzey Et Ané) 1910, col. 3047-3248.

IDEM, « Maron », dans *DACL*, t. X^2, Paris (Letouzey Et Ané) 1932, col. 2188-2202.

IDEM, « Monachisme », dans *DACL*, t. XI^2, Paris (Letouzey Et Ané) 1934, col. 1774-1947.

IDEM et PARGOIRE, J., « Monastère double », dans *DACL*, t. XI^2, Paris (Letouzey Et Ané) 1934, col. 2182-2187.

IDEM, « Scété » dans *DACL*, t. XV, Paris (Letouzey Et Ané) 1948, col. 994-1002

IDEM, « Shenout », dans *DACL*, t. XV, Paris (Letouzey Et Ané) 1948, col. 1003-1008.

IDEM, « Vœux monastiques », dans *DACL*, t. XV^2, Paris (Letouzey Et Ané) 1953, col. 3146-3149.

LECLERCQ, J., « Tendances monastiques actuelles », dans *NRT*, t. 10, n^o 1 (1978) 90-102.

LEFORT, L. TH., *Les vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, Louvain (Bibliothèque de Muséon) 1943 ; réimpression (Peeters) 1966.

LELOIR, L., *Désert et communion, Témoignage des Pères du désert recueillis à partir des Paterica arméniens, SO* 26, Brégolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1978.

LEROY, J., *Moines et monastères du Proche Orient*, Paris (Horizons de France) 1958.

LESAGE, G., *Renouveau de la vie religieuse*, Montréal (Paulines) 1985.

LIALINE, C., « Érémitisme en Orient », dans *DS*, t. IV, Paris (Beauchesne) 1960, col. 936-953.

LIVRE JUBILAIRE, publié à l'occasion de l'anniversaire de la fondation du monastère Saint Joseph-Ǧrabtā, 1897-1997.

LODA, N., *La collegialità nella chiesa con particolare riguardo alle varie forme di collegialità episcopale*, Roma (Pontificio Università Lateranense) 1995.

IDEM, *Il canone 584 CCEO e l'azione missionaria della Chiesa* : *genesi ed itinerario evolutivo nell'ambito ecclesiologico orientale,* Excerpta ex dissertatio ad doctoratum, Roma (PIO) 1997.

LYONS, P., (a cura di), *Parola e Sacramento*, SA 123, Roma 1997.

MAHFOUD, G.-J., « Le monachisme maronite du X^e^ siècle à la fin du XVII^e^ siècle », dans *Melto* II (1966) 5-55.

IDEM, « Les monastères doubles dans l'Église maronite », dans *Melto* I-II (1967) 105-134.

IDEM, *Les relations des Moniales Libanaises Maronites avec l'Ordre Libanais Maronite, aperçu historique,* 1970.

IDEM, « Mémoires de 'Abdallah Qara'alī, réformateur du monachisme maronite », *PO* n^o^ 1, vol. II (1971) 91-120 / n^o^ 2, vol. II (1971) 281-304.

IDEM, *Précis d'histoire de l'Église maronite*, Liban (Kaslik) 1985.

IDEM, *L'organisation monastique dans l'Église Maronite, étude historique,* Liban (Kaslik) 2005.

MAHFOUZ, J., *Le serviteur de Dieu le père Ni'matullāh Kassāb Al-Ḥardīnī, moine de l'Ordre Libanais Maronite (1808-1858),* Rome (PGOLM) 1980.

IDEM, *La servante de Dieu, la sœur Rafqa de Himalaya, 1832-1914*, Rome (PGOLM) 1980.

MAKARY, Z., « La vallée sainte de la Qadīša », dans *Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque VI, Le monachisme syriaque du VII^e siècle à nos jours,* vol. I, Liban (CERO) 1999, 247-259.

MANNS, F., *Heureuse es-tu toi qui as cru*, Paris (Presses de la renaissance) 2005.

MARAVAL, J.-B., *Activités apostoliques des religieuses et révision de vie,* Paris (Fleurus) 1966.

MAROUN, S.-G., *Stephan Ad-Doueihy a maronite splendor,* Washington (D.C.) 1988.

MARTIMORT, A.G. (sous la direction), *L'Église en prière*, 4 vols., Paris 1983-1984.

MARTINI, C. M., *Il vescovo e il monaco,* Seregno (Abbazia San Benedetto) 1995.

MARTINIS, R. DE, *Iuris Pontificii de propaganda fide,* II pars, ts. 2, 3, 4 et 7, Rome, 1888-1899 / 1909.

MASOLIVER, A., *Historia del Monacato Cristiano*, 3 vols, Madrid (Encuentro) 1994.

MASS'AD, B., *Souvenir dans la vie de Mgr. Germanos Farhat*, (en arabe : *Al-ẓikra fī ḥayāt al-moṭrān Ǧermānos Farḥāt)* Jounieh (Apôtres) 1934.

MATEOS, J., « L'Office monastique à la fin du IV^e^ siècle : Antioche, Palestine, Cappadoce », *Oriens Christianus*, Band 47, September (1963) 53-88.

MAYEUR-JAOUEN, C., « Le destin des Chrétiens d'Orient à la fin du XX^e^ siècle, La guerre du Liban », dans Histoire du Christianisme, vol. XIII, Paris (Desclée) 2000, 485-487s.

MAZZUCOTELLI, M., *Cultura scientifica e tecnica del monachesimo in Italia*, vol I-II, Seregno (Abbazia San Benedetto) 1991.

MELANI, G., *Monachesimo Orientale*, *Quaderni della Terra Santa*, Jerusalem (Franciscan Printing Press) 1970.

MERTON, TH., « L'Échelle qui mène à Dieu », dans *Contacts* 21 (1969) 128-138.

METZ, R., *La consécration des vierges, hier, aujourd'hui, demain,* Paris (Cerf) 2001.

IDEM, *Le nouveau droit des Églises Orientales Catholiques,* Paris (Cerf) 1977.

MHANNA, A., *Le tricentenaire de l'Ordre Libanais Maronite,* dans *Lumières Monastiques,* Liban (Édition d'art photographique-Kaslik) 1998, vol. I, 237-249.

MIQUEL, D., *Les moines et la prière*, Paris (Desclée De Brouwer) 1983.

MICHEL, P., « Hospitalité », dans *DS,* t. VII[1], Paris (Beauchesne) 1968, col. 815-818.

IDEM, « Signification et motivations du monachisme », dans *DS,* t. X, Paris (Beauchesne) 1977, col. 1547-1557.

MISTRORIGO, A., *Guida alfabetica alla Bibbia, Enciclopedia di base per la conoscenza, la lettura e la preghiera,* Torino (Piemme) 1995.

MOHASSEB SALIBA, S., *Monastères doubles, familles, propriétés et pouvoirs au Mont Liban* : *l'itinéraire du couvent maronite de Mar Challita Mouqbes (XVII[e]-XIX[e]siècles),* Thèse pour l'obtention du grade de Docteur, 2 vols., Université de Provence (Aix-Marseille I) 2006. Cette thèse a été récemment imprimée sous le titre, *Les monastères maronites doubles du Liban* : *entre Rome et l'Empire ottoman (XVII[e]-XIX[e] siècles),* Paris (Geuthner) ; Kaslik (PUSEK) 2008.

MOINE BENEDICTIN, *Le mystère monastique,* Paris (Desclée De Brouwer) 1977.

MOKBEL, A., *La Règle de Saint Antoine,* dans *Melto* II (1966) 207-227.

IDEM, *Le monastère de Saint-Antoine-Qozḥayā,* (en arabe : *Dayr Mār Antonios-Qozḥayyā*) Liban (Ġazīr) 2000.

MORARD, FR. E., « Monachos, Moine. Histoire du terme jusqu'au IV[e] siècle », dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* XX (1973) 332-411.

MORIN, G., *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours,* Maredsous 1944.

MORONI, G., *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica,* vol. XIX, Venezia (Tipografia Emiliana) 1846.

MOUANNESS, J., *Les éléments structuraux de la personnalité libanaise*, Liban (USEK) 1973.

MOUAWAD, R. J. « Mayfouq revisité. Le couvent de l'épée et du fourreau », dans *PO* 26 (2001) 159-199.

MOUKARZEL, J., *Guide de méthodologie pratique pour la recherche universitaire*, Liban (USEK) 2006.

MUNDO, A., « Moissac, Cluny et les mouvements monastiques de l'Est des Pyrénées du X^e^ au XII^e^ siècles », dans *AMidi* LXXV (1963) 551-573.

NAAMAN, P., *Théodoret de Cyr et le monastère de Saint Maroun*, Liban (Kaslik) 1987.

IDEM, *Les maronites et le Liban*, Liban (USEK) 2005.

NADRA, C., *Ordre Libanais Maronite, 300 ans au service de Dieu et de l'Homme*, Québec (Outrement) 1995.

NAGEL, P., *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin (Akademie Verlag) 1966.

NAKAD, M.-S., « Monastère Saint-Simon-le-Stylite (en arabe : *Dayr Mār Sim'ān al-'āmoūdī*) », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 65 (2000) 105-114.

NARDIN, R., et VALENTINI, N., *Monachesimo e trasfigurazione tra Oriente e Occidente*, Bologna (EDB) 2008.

NAZ, R., « Ordres Religieux », dans *DDC*, t. VI, Paris (Letouzey Et Ané) 1957, col. 1166-1167.

IDEM, « Règle religieuse » dans *DDC*, t. VII, Paris (Letouzey Et Ané) 1965, col. 539-540.

NEDUNGATT, G., « The Covenanters of the early Syriac speaking Church », dans *OCP* 39 (1973) 191-215.

NICHOLSON, D. D., *Liturgical music in benedictine monasticism*, 2 vols., Oregon (Mount Angel Abbey) 1986-1987.

NUJAYM, T., *La maronité chez Estéfān Duwayhī,* 3 vols., Liban (USEK) 1990.

Nuovo dizionario di diritto canonico, a cura di C. C. SALVADOR, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA, Milano (San Paolo) 1993.

O'NEILL, C. E., DOMÍNGUEZ, J. M., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático,* 4 vols., Roma-Madrid (Institutum Historicum / Universidad Pontificia Comillas) 2001.

ORTIZ DE URBINA, I., *Ignazio de Loyola y los Orientales,* Madrid, 1950.

IDEM, *Patrologia Syriaca, Altera editio emendata et aucta,* Romae (PIO) 1965.

OURY, G.-M., *Histoire de l'Église,* France (Solesmes) 1978.

OUTTIER, B., « Saint Ephrem d'après ses biographies et ses œuvres », dans *PO* I-II (1973) 11-33.

PACAUT, M., *L'Ordre de Cluny (909-1789),* Paris (Fayard) 1986.

PARGOIRE, J., « Archimandrite » dans le *DACL*, t. I^2, Paris (Letouzey Et Ané) 1907, col. 2741-2761.

IDEM, « Basile de Césarée et les basiliens », dans *DACL*, t. II^1, Paris (Letouzey Et Ané) 1925, col. 501-510.

PARISOT, J., « Essai sur le chant liturgique des Églises Orientales », dans *ROC* III (1898) 221-231.

IDEM, « Rapport sur une mission scientifique en Turquie d'Asie », dans *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires* IX (1899) 265-511.

IDEM, « Rapport sur une mission scientifique en Turquie et Syrie », dans *Nouvelles archives des missions scientifiques,* X (1902) 167-244.

PARISSE, M., « Dans le cloître et hors du cloître, les renouvelles de la vie régulière (v.1050 - v.1120) », dans *Histoire du Christianisme,* t. V, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274),* Paris (Desclée) 160-168.

PATRIMOINE SYRIAQUE, Actes du colloque V, Le Monachisme Syriaque aux premiers siècles de l'Église, II^e^ siècle - début VII^e^ siècle, vol. I, Liban (CERP) 1998.

PATRIMOINE SYRIAQUE, Actes du colloque VI, Le Monachisme Syriaque du VII^e^ siècle à nos jours, vol. I, Liban (CERO) 1999.

PELISER, H. K., « The Origin of Syrian Asceticism or Monasticism », dans *Biblical Essays,* Pretoria (1966) 116-129.

PENCO, G., *Cultura e spiritualità nella tradizione monastica,* Roma (Studia Anselmiana) 1990.

IDEM, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura,* Milano (Jaca Book) 1991.

IDEM, *Monachesimo e cultura,* Seregno (Abbazia San Benedetto) 1993.

IDEM, *Il Monaco e il mondo contemporaneo*, Seregno (Abbazia San Benedetto) 1996.

PERLASCA, A., « La consultazione del Vescovo diocesano nel caso di soppressione di una casa religiosa legittimamente eretta », in *Inf* 28 (2002) 99-115.

IDEM, « Le dimissioni dei membri dalle Associazioni sorte per divenire Istituti di Vita Consacrata », in *Inf* 29 (2003) 71-94.

PEROT, H., *Les origines érémitiques et orientales de l'Ordre du Carmel,* mémoire de maîtrise de théologie à l'Université de Strasbourg, 1993.

IDEM, « Tradition monastique vivante : réflexion à partir d'une recherche sur les origines orientales de l'Ordre du Carmel », dans *CPE* 67 (1997) 50-61.

PESCHKE, K., H., *Etica cristiana, teologia morale 2 alla luce del Vaticano II,* Roma (Urbaniana University Press) 1985.

Petit dictionnaire d'éthique, direct. O. HÖFFE, Paris (Cerf) 1993.

PETIT, L., « ASSEMANI », dans *DACL,* t. I, Paris (Letouzey Et Ané) 1907, col. 2973.

PLOEG, J. V. DER, « Les esséniens et le monachisme chrétien », dans *OCA* (1958) 321-339.

POIKAYIL, A. K., *Monastic virgin profession in the Antiochene and Malankar tradition*, Excerpta Dissertatione ad Doctoratum, Romae (PIO) 2004.

POTTIER, A., *Louis Lallemant et les grands spirituels*, 3 vols. Paris (Pierre Téqui) 1927-1929.

POUCHET, J.-R., « L'expérience, le rayonnement et l'originalité ascétique de Saint Basile. Histoire et actualité », dans *CCist* 54 (1992) 43-65.

IDEM, « Basile et la tradition monastique », dans *CCist* 60 (1998) 126-148.

POURRAT, P., *La spiritualité chrétienne, des origines de l'Église au Moyen-Age,* Paris (Lecoffre) 1947.

PUJOL, C., *De religiosis orientalibus ad normam vigentis iuris,* Rome (PIO) 1957.

QADDOUM AL-KAFRI, N., *Aperçu historique sur les monastères et les maisons religieuses* (en arabe : *Lamḥa Tārīḫīyyah 'an al-'adyār wal'anātš*), dans *Al-Mašreq* 57 (1963) 47-68.

QARA'ALI, P., *Il Libano nel 1643, relazione del P. Tommaso Vitale da Monte Regale,* Domenicano, Tripoli 1935.

IDEM, *Le nouveau collège maronite de Rome (1890-1927) (en arabe),* Liban (Beit-Chabâb) 1939.

IDEM, *Les Perles dans la Vie de Abdallah Qara'alī, archevêque de Beyrouth, 1672-1742,* (en arabe : *Al-la'āli'*), t. I (Le moine), 1672-1716, Beit Chabab (Imprimerie Al-Alam) 1932 ; t. II (L'évêque), 1716-1732, Cairo (Elas Modern Press) 1946 ; t. III (Le réformateur), 1733-1742, Liban (Imp. La Patrie) 1950.

QATTAR, E., « L'agriculture dans l'OLM, (en arabe : *Azzirā'a fī al-Rahbāniyyah al-lubnāniyyah al-māroūniyyah*) », dans *Le tricentenaire de l'OLM histoire et perspectives d'avenir 1695-1995,* Kaslik (USEK) 1996, 11-178.

QUERARD, J.-M., *La France littéraire,* t. IV, Paris (Firmin Didot) 1830.

QUESNEL, M., GRUSON, P., *La Bible et sa culture,* 2 vols., Paris (Desclée De Brouwer) 1998.

RAHMANI, I., *Saint Ephrem docteur de l'Église universelle*, Liban (Charfé) 1921.

RAJJI, M., « De la liturgie maronite », dans *POC* I (1951) 71-85.

RATZINGER, J., *L'Esprit de la liturgie*, Genève (Ad Solem) 2000.

REAU, L., *Iconographie de l'art chrétien,* III vols : vol. I (General), vol. II (Ancien et Nouveau Testament), vol. III (Les Saints), Paris (Presses Universitaires de France) 1955-1959.

REGNAULT, L., *À l'écoute des Pères du désert aujourd'hui*, Mayenne (Solesmes) 1989.

IDEM, *Vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV^e^ siècle*, Paris (Hachette) 1990.

REITZENSTEIN, R., *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius* : *ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums,* in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften,* Philosophisch-historische Klasse, 8, Heidelberg 1914, 68p.

REZAC, J., « Le diverse forme di unione fra monasteri orientali », dans *OCA* 153 (Roma) 1958, 99-135.

RICHE, P., « Le christianisme dans l'Occident carolingien (milieu VIII^e^-fin IX^e^ siècle), dans *Histoire du Christianisme,* t. IV, *évêques, moines et empereurs (610-1052),* Paris (Desclée), 683-701.

RIEVAULX, A., *L'amicizia spirituale*, Milano (Paoline) 1996.

RISK, N., *Germanos Farhat, sa vie et ses influences*, Kaslik (USEK) 1988.

RIVA, F., *Ascesi mondo e società*, Seregno (Abbazia San Benedetto) 2003.

RIVIERE, C., *Introduction à l'anthropologie*, Paris (Hachette) 2002.

RIZK, K., *Les principales étapes de l'HOLM*, dans *Lumières Monastiques*, Liban (Édition d'art photographique-Kaslik) 1998, vol. I, 71-113.

RONCAGLIA, M., « Essai de bibliographie sur Saint Ephrem », dans *PO* I-II (1973) 343-370.

ROUHANA, P., « Histoire du Synode Libanais de 1736. Du patriarcat de Jacques Aouad (1705-1733) jusqu'à la célébration solennelle du Synode (30 sep.-2 oct. 1736) » dans *PO* XIII (1986) 111-163.

IDEM, « Identité ecclésiale maronite des origines à la veille du Synode Libanais », dans *PO* XV (1988-1989) 215-259.

ROUHANA, B., « Les versions des origines religieuses des maronites entre le XV^e^ et le XVIII^e^ siècles », dans C. CHARTOUNI (éd.), *Histoire Sociétés et Pouvoir aux Proche et Moyen Orients*, travaux dédiés à T. TOUMA, t. I, Paris (Librairie Orientaliste Paul Geuthner) 2001, 191-211.

ROUSSEAU, O., « Le rôle important du monachisme dans l'Église d'Orient », dans *OCA* (1958) 33-55.

ROUTHIER, G., *Le défi de la communion, une relecture de Vatican II*, Montréal (Médiaspaul) 1994.

RUNBENSON, S., *The letters of St. Antony, Monasticism and the Making of a Saint*, Lund (Studies in Antiquity and Christianity) 1990.

SAADE, P., *Rafqa, la sixième plaie*, Ĝrabta (monastère Saint-Joseph) 1985.

SABA, M., *La vie consacrée au Liban*, Liban (Apôtres) 2005.

SALACHAS, D., *La vita consacrata nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Bologna (EDB) 2006.

SAMAHA, L., *Lumières Monastiques,Troisième centenaire de l'OLM 1695-1995*, 4 vols., Liban (Édition d'art photographique-Kaslik) 1998.

SAMIR, KH., *Kitāb al-Hudā*, *Kitāb al-Kamāl et Kitāb an-Nāmūs* dans *OCP* 42 (1976) 207-216.

SAMYA, Y., *Maronites au présent, libres approches d'un aggiornamento*, Paris (Cariscript) 1991.

SCAZZOSO, P., « San Basilio e la Sacra Scrittura », in *Aevum* 47 (1973) 210-220.

SEGGIANO, I. Da, *La scuola nelle missioni dei Cappucini nel Prossimo Oriente nel secolo XVII,* Italia (Francescani) 1950, 275-288.

SESBOÜE, B., *Croire, Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^e^ siècle*, Paris (Droguet & Ardant) 1999.

SFEIR, L., *L'Ordre Libanais, Expansion, Rituelle, Interrituelle, confessionnelle*, Rome, 1974.

SFEIR, P., *Les ermites dans l'Église maronite* : *histoire et spiritualité (du V^e^ au XVII^e^ siècles)*, Liban (Kaslik) 1986.

SIMAN, E. P., *L'expérience de l'Esprit par l'Église, d'après la tradition syrienne d'Antioche* (Théologie historique 15), Paris 1971.

SMITH, K., « Dendrites and Other Standers in The History of the Exploits of Bishop Paul of Qanetos and Priest John of Edessa », in *Journal of Syriac Studies*, vol. 12.1 (2009) 117-134.

ŠPIDLIK, T., *La spiritualité de l'Orient chrétien*, Roma (PIO) 1978.

IDEM, TENACE, M., ČEMUS, R., *Questions monastiques en orient*, Roma (PIO) 1999.

STEFANI, G., *L'acclamation de tout un peuple*, Paris (Fleurus) 1967.

TABAR, S., « Fondation du collège maronite à Rome, en 1584 », dans *Al-Manarat* XXV (1984) 43-46.

TABE, E., « Les Bnay wa Bnoth Qyomo », dans *Patrimoine Syriaque, Actes du Colloque V, Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église* II^e^ - début VII^e^ siècle, vol. I, Liban (CERP) 1998, 55-60.

TABET, J., *L'office commun maronite, étude du Lilyô et du Safrô,* Liban (Kaslik) 1972.

TAFT, R., *La liturgia delle ore in Oriente e Occidente*, Roma (Lipa) 2001.

TALBOT, A.-M., « Monastery Double », in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, New York (Oxford University Press) 1991, 1392.

TALIN, K., *Survivre la modernité*, Montréal (Médiaspaul) 2005.

TARABAY, J., *Circulaire aux fils de l'Ordre Libanais Maronite,* (en arabe : *Ta'mīm 'ila 'abnā' al-rahbāniyyah al-loubnāniyyah al-māroūniyyah*), concernant la révision des Règles et Constitutions à la lumière du renouveau de la vie monastique 1966, Liban 1967.

IDEM, *Lettre à tous les moines* (en arabe : *Rissalah ila al-rouhbān,* dans *Awrāq Ruhbāniyyah* 3 (1966), 60 p.

IDEM, « Un texte sur la prière de Abdallah Qara'alī (1672-1742), réformateur du monachisme maronite moderne, dans *PO* I (1970), 231-254.

IDEM, « Explication spirituelle et canonique des Règles et des Constitutions de l'OLM 1974 », *Feuilles monastiques,* n^o^ 8, Liban (USEK) 1977, 11-15.

IDEM, *Les nouvelles Règles et Constitutions (1974), explications spirituelle et canonique*, (en arabe : *Al-qawānīn wal-rousoūm al-ğadīdah (1974), šoūroūḥ roūḥīyyah wa-qānoūnīyyah*), Kaslik (Liban) 1977.

IDEM « Les nouvelles Règles et Constitutions de 1974, explications spirituelles et juridiques », dans *Awrāq Ruhbāniyyah* VIII (1977) 5-189.

TCHALENKO, G., *Villages antiques de la Syrie du Nord* : *le massif du Bélus à l'époque romaine*, 3 vols, Paris (Librairie Orientaliste Paul Geuthner) 1953-1958.

The Canon Law, Letter and Spirit, a pratical guide to the Code of Canon Law, prepared by The Canon Law Society of great Britain and Ireland in association with the Canadian Canon Law Society, London (Geoffrey Chapman) 1995.

Théo, Encyclopédie catholique pour tous, direct. C. PEDOTTI, M. DUBOST, Paris (Droguet & Ardant) 1992.

TOUMA, T., *Paysans et institutions féodales chez les druses et les maronites du Liban du XVII^e^ siècle à 1914*, 2 ts, Beyrouth (Pub. Université Libanaise) 1971-1972.

Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion), intro. par P. LECLERCQ, E. M. MORALES, A. DE VOGÜE, texte crit. E. M. MORALES, trad. P. LECLERCQ, notes de la traduction E. M. MORALES et P. LECLERCQ, *SC* 508, Paris (Cerf) 2007, 212-299.

TROUPEAU, G., « Églises et Chrétiens dans l'Orient musulman », dans *Histoire du Christianisme, évêques, Moines et Empereurs* (610-1054), t. IV, Paris (Desclée) 1993.

TURBESSI, G., *Regole monastiche antiche*, Roma (Studium-Roma 15) 1990.

UMBA, K., *La notion de peuple de Dieu dans le nouveau code*, Roma (Urbaniana University Press) 2000.

USEK, *Offices maronites*, série de plusieurs livres liturgiques édités et publiés par l'USEK (1976-1986).

VAGAGGINI, C., *Il senso teologico della liturgia*, Roma (Paoline) 1958.

VAILHE, S., « Histoire religieuse des maronites », dans *EO* IV (1901) 96-102, 154-162 ; V (1902) 281-289.

IDEM, « L'Eglise maronite du V^e^ au IX^e^ siècles, dans *EO*, IX (1906) 257-268, 344-351.

VAN DAMME, J. B., « Les pouvoirs de l'abbé de Cîteaux aux XII^e^ et XIII^e^ siècles », dans *ACi* 24 (1968) 47-85.

VAN DER AALST, A. J., « À l'origine du monachisme syrien, les 'īḥīdāyē' chez Aphraat », dans *Instrumenta Patristica* XIX, *Fructus Centesimus*, Mélanges offerts à Gerard J. M. BARTELINK, à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire, publiés par A. A. R. BASTIAENSEN, A. HILHORST, C. H. KNEEPKENS, Steenbrugis, in Abbatia S. Pietri (1989) 315-324.

VAN LEEUWEN, R., *Notables & Clergy in Mount Lebanon, The Khazin Sheikhs & the Maronite Church (1736-1840)*, Amesterdam (University of Amesterdam) 1992.

VANNUTELLI, V., *Uno sguardo all'Oriente*, t. III ; *Il Monte Libano*, Roma 1884.

VARENBROUCKE, F., *Moines* : *Pourquoi?*, Paris (Duculot) 1967.

VEILLEUX, A., *La liturgie* : *dans le cénobitisme Pachomien au 4ème siècle*, Roma (Studia Anselmiana) 1968.

IDEM, « Réflexions sur la formation monastique », dans *Bulletin de A.I.M.* n° 59 (1995) 14-30.

VERGOTE, J., « La valeur des vies grecques et coptes de Saint Pacôme », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 8 (1977) 175-186.

VIOLANTE, C., « Il monachesimo cluniacense di fronte al mondo politico ed ecclesiastico (secoli X e XI) », in *Spiritualità cluniacense*, Todi (1960) 155-242.

VOILLAUME, R., *La vie religieuse dans le monde actuel*, Canada (CRC) 1970.

IDEM, *Entretiens sur la vie religieuse*, Paris (Cerf) 2005.

Voix de l'Église en Orient, Choix des textes du patriarche Maximos IV et de l'Épiscopat grec-melchite catholique, Freiburg (Herder) 1962.

VÖÖBUS, A., *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm (Brill) 1960.

IDEM, *History of Ascetism in the Syrian Orient,* 2 vols. (= CSCO 184/197), Louvain (Secrétariat du CSCO) 1958, 1960.

IDEM, *A contribution to the history of Culture in the Near East, III,* (CSCO 500), Lovanii (in aedibus E. Peeters) 1988.

IDEM, « The institution of the Benai Qeiama and Benat Qeiama in the Ancient Syrian Church », *Church History* XXX (1961) 19-27.

VOGÜE, A. DE, *La communauté et l'abbé dans la règle de Saint Benoît*, Paris (Desclée De Brouwer) 1961.

IDEM, *De Saint Pacôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts*, Rome (Studia Anselmiana) 1996.

IDEM, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité,* 12 vols., Paris (Cerf) 1991-2008.

IDEM, *Regards sur le monachisme des premiers siècles*, Roma (Studia Anselmiana) 2000.

WALLACE-HADRILL, D. S., *Christian Antioch, a Study of Early Christian thought in the East*, Cambridge (University Press) 1982.

WEHBE, L., « Le Père Charbel Makhlouf. Le témoignage monastique de l'Église maronite », dans *Colectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum*, Esmalle XXVIII (1988) 78-115.

WERCKMEISTER J., *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris (Cerf) 1993.

WINANDY, J., « L'œuvre monastique de Saint Benoît d'Aniane », dans *Mélanges Bénédictines* (Fontenelle) 1947, 273-258.

WITTRELEM, F., *Dieu dans l'action*, Carmel, 1992.

WRIGHT, W., *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, t. II, *Museum British Add.*12155 (VIII^{e} s), Londres 1871.

YAKOUB, J., *Il monachesimo siro* : *uno studio storico-giuridico*, Excerpta ex dissertatio ad doctoratum, Roma (PIO) 2002.

YOANNOU, H., *Jésuites et compagnie*, Paris (Lethielleux) 2008.

YEO, R., *The structure and content of monastic profession*, Roma (Studia Anselmiana) 1982.

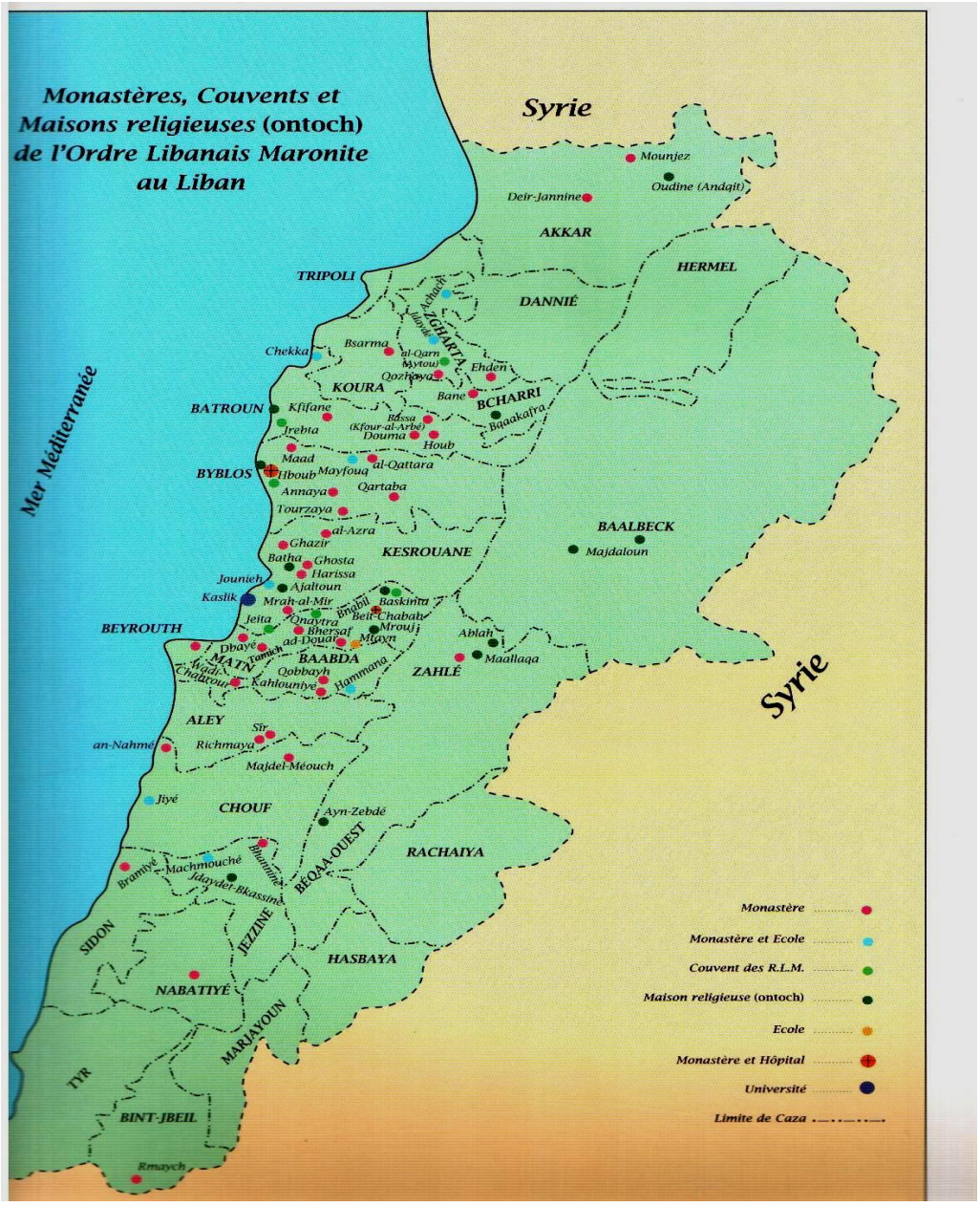
ZANETTI, U., « Les lettres de Saint Antoine et la naissance du monachisme. À propos d'un ouvrage récent », dans *NRT*, t. 113, n° 1 (1991) 87-93.

ZOGHBI, M-R., *Une gloire du Liban, le patriarche Elias Hoyek*, Liban (Imprimerie Catholique) 1991.

III - SITES INTERNET

www.adyar.org.lb
www.bechwat.com
www.carmes-liban.org/carmesliban.htm
www.newadvent.org/fathers/
www.olm.org.lb
www.qozhaya.com
www.scourmont.be/Armand
www.usek.edu.lb
www.vatican.va

CARTE GÉOGRAPHIQUE



Carte des monastères des moines de l'OLM, des couvents des moniales, des maisons religieuses (ontoš) et missionnaires au Liban. Cf. L. SAMAHA, *Lumières Monastiques*, vol. III, 346.

APPENDICE

I - ESSAI DE LA PREMIÈRE RÈGLE DE 1697[1]

CHAPITRE I- L'OBÉISSANCE

Art. 1. Un vrai moine devrait obéir à son supérieur en toute chose, voire aveuglément, en le considérant comme le Christ sans penser à ses imperfections, c'est-à-dire sans chercher à savoir s'il est bon ou méchant, savant ou naïf. Il doit lui obéir absolument.

Il lui doit obéissance, respect et charité implicitement et explicitement et devrait éviter toute excuse ou refus quant à sa volonté. Il approuvera totalement ses décisions, sauf en cas de péché, et se hâtera de lui répondre. Il laissera tout travail, aussi utile soit-il, pour se hâter à son appel car devant lui il est dépourvu de volonté, telle une canne dans la main d'un vieillard qui l'utilise comme bon lui semble. Qu'il soit bon ou méchant, cultivé ou ignorant, sa désobéissance ne lui sera pas pardonnée par le Christ. Il devrait travailler dur et de bon cœur exprimant ainsi une obéissance suprême qui reflétera sa confiance ultime en son supérieur. Il devrait rejeter tout ce qui s'oppose à son aveugle obéissance.

Art. 2. Rien n'est décidé sans l'approbation du supérieur et ses décisions vis-à-vis des frères sont irréfutables.

[1] Nous avons voulu traduire cette Règle qui est de grande importance du fait qu'elle est à la base de la rédaction de toutes les autres Règles et Constitutions de l'OLM. Cf. *ABPM-Alep*, Ms. 450, texte en arabe, 33 ps.

Art. 3. En guise d'obéissance, un frère devait aviser son supérieur de toutes ses actions et ne devait aucunement lui résister ou le contrarier. Il ne devait pas exprimer un avis contraire au sien. Dès son arrivée au monastère, chacun des frères est supposé confesser chacune des actions, bonne ou mauvaise, qu'il a faite au cours de sa vie, et ceci en dehors du sacrement de la confession. Il répétera ses confessions tous les six mois jusqu'à ce qu'il ait fait ses vœux et dès lors il le fera annuellement, mais sans obligation. Il devrait aussi aviser ses frères de toutes ses actions, qu'elles soient bonnes ou mauvaises.

Personne n'est autorisé à expliquer ou à classer un livre sans la permission du père supérieur et personne ne peut prêcher sans son autorisation.

Art. 4. Quel que soit le travail, le frère devra s'y mettre avec application. Et s'il désire aider un de ses confrères, ce n'est qu'après avoir reçu l'autorisation de son supérieur. Chaque frère devait viser la perfection dans son labeur sans pour autant espérer être promu.

Art. 5. Une lettre, instructive ou autre, n'est envoyée à un frère qu'après la permission de son supérieur, et ceci après lui avoir été présentée pour approbation.

Il n'est permis à personne de toucher à un journal, sauf si le supérieur permet d'y lire un article défini. L'écriture sur l'article est strictement interdite.

CHAPITRE II - LA CHASTETÉ

Art. 1. Le regard et les autres sens doivent être annihilés.

Art. 2. Le moine doit s'isoler totalement, même de ses parents.

Art. 3. Que ce soit pour parler aux femmes comme à Dieu tout-puissant. Il n'est permis à un moine de rester seul avec une femme qu'en cas de confession et celle-ci sera faite dans un endroit visible.

Art. 4. Aucune femme ne doit entrer dans le monastère des frères. La cohabitation avec de jeunes garçons est de même interdite. L'enseignement se fait en dehors du monastère.

Art. 5. Aucun frère n'est autorisé à dormir dans la maison d'une femme solitaire ni aux côtés d'un jeune garçon. Il aurait été de bon augure que nous ne parlions pas de chasteté et de pureté car ces caractéristiques sont celles des anges.

CHAPITRE III - LA PAUVRETÉ

Art. 1. Un frère n'a aucun bien personnel. Mais il devrait aimer la pauvreté comme on aime sa mère et être prêt même à mendier, que ce soit par besoin ou par obéissance.

Art. 2. Il n'a le droit d'accepter pour lui-même aucune charité ou pourboire (ou autre offrande) et tout ce qu'il acquiert doit être donné pour autrui et c'est au supérieur d'en décider.

Art. 3. Si l'un des frères a besoin de quelque chose du coffre du monastère, même si ce n'est qu'un fil, il doit alors en demander la permission. Tout objet non utilisé devrait être rendu au gardien du coffre.

Art. 4. À aucun frère il n'est permis de posséder un coffre fermé, sinon avec la permission du supérieur. Quant au lit du frère, il doit être de quatre pouces de large et de deux pouces de haut. Ses habits, son lit et son mode de vie doivent refléter la pauvreté. Il devrait prouver qu'il mérite tout ce qui est méprisable au monastère. Qu'il se tourne toujours vers la croix.

Art. 5. Il n'est pas permis au moine d'accepter un crédit, un gage ou une garantie ou d'autres opérations laïques sauf avec l'autorisation de son supérieur. Et le supérieur ne devrait autoriser aucun de ses moines à avoir de l'argent, sauf en cas de nécessité.

Art. 6. Il n'est pas permis de posséder des ustensiles en argent, en or ou autre métal précieux dans le monastère, sauf si c'est un don à l'Église.

Art. 7. Celui qui se donne un privilège et ne répond pas à ladite pauvreté sera retiré de sa fonction pour deux ans.

CHAPITRE IV – L'HABIT DU MOINE

Art. 1. L'habit des moines devrait être en laine et de couleur foncée. Ils doivent serrer la taille par une fine ceinture noire et les novices par une corde en laine ou en poils. La chemise est en lin.

Art. 2. Ils n'enlèvent pas leur habit pour dormir et ne desserrent leur ceinture qu'en cas de maladie.

CHAPITRE V - L'HABITAT DES CELLULES

Art. 1. Le moine ne doit quitter sa cellule qu'en cas de nécessité. Aucun moine n'est autorisé à entrer dans la cellule de son confrère sans la permission du supérieur. Une fois que le frère visité a donné la permission d'« entrer » chez lui, la porte ne devrait par être fermée mais légèrement entrebâillée.

Art. 2. Le moine doit faire son lit quand il se lève, comme il doit balayer sa cellule tous les trois jours. Deux moines ne peuvent pas rester dans une même cellule ni se couvrir avec une seule couverture. Que toutes les cellules puissent être ouvertes par une même clef.

CHAPITRE VI - LE VOYAGE

Art. 1. Si un moine voyage, il voyagera à pied. En cas de fatigue, il montera un âne. N'est autorisé à voyager que celui qui a une permission écrite du supérieur, et un moine ne sera pas reçu par un autre monastère sans cette permission. Si, chemin faisant, il passe par un autre monastère, il est obligé d'y passer la nuit (et pas ailleurs). Au cours de son voyage, un moine ne devrait pas prendre de prêt, accepter ou demander l'aumône, sauf avec l'autorisation du supérieur. Et s'il voyage d'un monastère à un autre, il ne prendra avec lui que ce que son supérieur lui permet de prendre.

Art. 2. Aucun moine ne quitte le monastère en dehors de la période permise par le supérieur qui lui demandera d'être accompagné par un autre frère. Il doit de même l'aviser du but et de la cause de sa sortie. Après une génuflexion, il lui demande sa bénédiction, surtout s'il va rendre visite à quelqu'un des responsables ecclésiaux ou politiques. En quittant et en retournant au monastère, il devra s'agenouiller et faire sa prière dans l'église. Une fois de retour, il avise son supérieur. Si le supérieur est absent, il avisera le plus ancien des moines ou le portier. Aucun n'est autorisé à quitter le monastère avant l'aube ni à retourner après le crépuscule, sauf en cas de permission du supérieur.

CHAPITRE VII - LA VIE COMMUNAUTAIRE

Art. 1. Les plus anciens des moines se réunissent le premier dimanche de chaque mois et étudient les affaires relatives au monastère et aux besoins des frères suite aux ordres du supérieur.

Art. 2. Tout ce qui appartient aux frères est placé dans un domaine public géré par un responsable qui est désigné par le supérieur. Rien n'est distribué, sauf en cas de nécessité.

Art. 3. L'hygiène personnelle et la propreté des lieux est un de leurs devoirs.

Art. 4. Un moine n'est pas autorisé à rendre des services ou même à montrer qu'il en a l'intention, même si ce travail est de nature spirituelle.

Art. 5. Les tâches monastiques viennent toujours en premier lieu et aucun des frères, même le supérieur, n'est autorisé à les remettre.

Art. 5. Les frères ne doivent pas tarder dans les services monastiques, même si c'est un supérieur.

Art. 6. En s'adressant au supérieur, les moines l'appelleront « notre père supérieur », quant au curé, ils l'appelleront « notre père pasteur » et le prêtre « père pasteur », tandis que le supérieur doit s'adresser au moine en l'appelant « frère ».

CHAPITRE VIII - LE RÉFECTOIRE ET LES EXCURSIONS

Art. 1. Tous les monastères doivent servir presque la même qualité de mets et le moine doit avoir un repas facile à préparer.

Art. 2. À chaque repas, le supérieur préside la table, puis viennent les prêtres au-dessus des diacres, puis les plus anciens de l'Ordre. En cas d'égalité, c'est le plus âgé qui précède. Ce sera la même position dans toute réunion.

Art. 3. Quelques laïcs sont reçus à la table du supérieur pour des raisons lucratives, relatives à l'intérêt du monastère. Personne n'est autorisé à manger en dehors de la salle à manger, sauf les malades.

Art. 4. En cours de repas, le salut est seulement adressé au supérieur. Si l'un des frères désire quelque chose à table, il le demande avec beaucoup de « respect » et bienséance. Les moines ne sont autorisés à manger en

dehors du monastère qu'en cas de nécessité et avec l'autorisation du supérieur.

Art. 5. La viande n'est cuisinée au monastère que si un important visiteur y est reçu. Le moine ne mangera de la viande qu'en cas de grande nécessité ou en cas de maladie, et avec autorisation du supérieur.

Art. 6. Les moines ont le droit de se promener tous les jours, pendant une heure, après chaque repas (midi et soir) ; ils discuteront de sujets intéressants.

Art. 7. Il n'est permis à un moine de se promener avec un laïc qu'en cas de nécessité ultime.

CHAPITRE IX - LE TRAVAIL

Art. 1. Le moine doit repousser toute oisiveté. Il doit, surtout s'il est en bonne santé, persévérer dans le travail spirituel et corporel.

Art. 2. Il n'a pas le droit d'accomplir le travail de son frère. S'il faut qu'il commence un nouveau métier, il doit recevoir d'abord la permission de la personne en charge de ce métier.

CHAPITRE X - LE SILENCE

Art. 1. Le moine doit se tenir rigoureusement en silence de l'heure des complies jusqu'à Tierce. Et il faut de même garder le silence à l'église, au réfectoire, sauf si la permission de parler est donnée. En cas de besoin, qu'il parle à basse voix en utilisant des phrases courtes, en évitant tout mot inutile.

Art. 2. Il est interdit de parler des affaires monastiques et de la vie des moines en dehors des murs du monastère, sauf en cas de permission du supérieur.

Art. 3. Le moine n'est autorisé à parler à un étranger ou à faire le médiateur entre ses confrères et des étrangers qu'après avoir reçu la permission de son supérieur. De même, il ne doit rapporter à ses confrères des sujets futiles. Si à un frère a été donnée la permission du supérieur pour discuter avec des laïcs, alors l'essentiel de son discours devrait refléter des idées spirituelles.

CHAPITRE XI – LA PRIÈRE MENTALE

Art. 1. Les moines doivent accomplir, matin et soir, une demi-heure ou une heure de méditation, avant ou après la prière vocale. Ils ont le droit aussi de se retirer dans leurs cellules ou de s'unir ensemble dans l'église après avoir reçu l'autorisation du supérieur. Si un diacre désire prier à cette heure, qu'il demande l'autorisation.

Art. 2. Les moines doivent faire chaque année une retraite spirituelle. Au cours de ces retraites, ils doivent persévérer dans la lecture des livres saints et dans la contemplation des choses spirituelles.

CHAPITRE XII - LA PRIÈRE VOCALE

Les moines doivent accomplir sept heures de prières : les vêpres, puis après le dîner les complies, puis ils iront se coucher. Ils se lèveront à minuit pour l'Office de minuit, puis ils retourneront, après avoir dormi, pour prier les Laudes, et après les Laudes ils auront la messe. C'est le supérieur qui présidera, en premier lieu, puis le plus ancien. Ensuite, durant la journée, ils prient tierce et, après midi, sexte et none. Une ultime piété est de rigueur les dimanches et les jours de fêtes. Le supérieur dira une grande messe, en prêchant avec une homélie sur le renoncement à soi-même, la vie dans la vertu, l'amour des autres et l'aboutissement de la perfection.

CHAPITRE XIII - L'EXAMEN DE CONSCIENCE

Art. 1. Les moines doivent faire, après avoir récité la litanie de la Vierge et avant de dormir, un examen de conscience très profond.

Art. 2. Qu'ils s'isolent dans leurs cellules, le mercredi et le vendredi, en se prosternant et les bras en croix, pour réciter cinq fois le psaume 50. Ils feront de même la veille des fêtes de la Sainte Vierge, du Saint Patron et durant la Semaine Sainte, si le supérieur l'autorise.

CHAPITRE XIV - LA CONFESSION

Art. 1. Il est de la responsabilité du supérieur de désigner un bon confesseur pour les moines et qui ne sera remplacé par aucun autre sans l'autorisation du supérieur. Si durant son absence (au confesseur) les moines se confessent à son remplaçant d'un péché étrange, ils doivent revenir à leur propre confesseur une fois qu'il est de retour.

Art. 2. Les prêtres et les diacres doivent se confesser aussi au moins deux fois par semaine. À son entrée dans l'Ordre, le candidat doit faire, en premier lieu, une confession générale et, ensuite, une confession annuelle. Les frères doivent aussi rendre compte de leurs pensées au supérieur, à l'heure qu'il désire.

CHAPITRE XV - LA SAINTE COMMUNION

Art. 1. La communion est reçue les dimanches, les jours de fête et aux fêtes de quelques saints, après l'autorisation du supérieur. Si plusieurs fêtes se succèdent au cours de la même semaine, le supérieur décide des jours où communier puisque le moine ne doit pas communier tous les jours, par respect envers le Saint Sacrement.

Art. 2. La communion se fait en groupe. Après la communion, les moines font la prière de remerciement pendant un quart d'heure environ. Si

quelqu'un voulait communier hors du temps fixé, la permission du supérieur est nécessaire.

Art. 3. Le moine prêtre ne doit pas manquer de célébrer la messe, à moins d'avoir une raison valide et avec l'autorisation du supérieur.

CHAPITRE XVI - LA MISERICORDE

Art. 1. Les frères doivent accueillir les hôtes avec un sourire. Un frère sera chargé de la réception.

Art. 2. Aucun des visiteurs n'est autorisé à loger dans le monastère mais en dehors du monastère, dans un lieu isolé.

Art. 3. Il est permis aux laïcs désireux d'une retraite spirituelle de la faire au monastère

CHAPITRE XVII - L'ENSEIGNEMENT

Art. 1. Les frères doivent, en premier lieu, enseigner le salut de l'âme. Qu'ils offrent gratuitement comme ils ont reçu, sans demander des frais d'enseignement.

Art. 2. Si on demande aux frères de prêcher, ils peuvent le faire. Le supérieur doit désigner un ou deux frères, de chaque monastère, pour la prédication.

Art. 3. Que les frères expriment les mêmes paroles et opinions dans leur enseignement, leurs exhortations et leur(s) classification(s). Ils sont tous placés sur un pied d'égalité quant aux affaires ecclésiastiques ou autres. Qu'ils évitent les disputes dans la gestion du monastère et dans la politique et qu'ils soient unis et accordés entre eux.

Art. 4. Les frères doivent communiquer entre eux calmement et poliment et en cas de différend, que chacun exprime son point de vue s'il lui est demandé. Le frère ne doit pas dissimuler ce qu'il croit vrai et que son

intention soit d'édifier, non de défier. Les frères ne doivent pas discuter de sujets scientifiques.

Art. 5. Qu'ils évitent les mots qui blessent et les mauvaises intentions en parlant aux étrangers. Qu'ils disent toujours du bien de tout le monde et évitent les histoires de rois et de guerres. S'il y a nécessité de parler, la politesse et le tact sont de rigueur.

Art. 6. Le frère doit observer et accomplir les Règles tout en s'efforçant de viser la perfection d'après leurs normes et il doit s'appliquer à leur lecture une fois par mois au minimum.

CHAPITRE XVIII - LA CHARITÉ

Art. 1. Les frères doivent agir selon la loi de la charité intérieure afin d'aboutir au salut des autres. Qu'ils parlent dans l'amour de l'autre avec éloquence.

Art. 2. Un frère doit toujours se mettre au service de son frère et lui donner la priorité et l'aimer comme il aime son supérieur. Celui qui médira de son frère sera puni. (Qu'il conjoigne tout cela avec une simplicité équilibrée par le capuchon).

CHAPITRE XIX - LA MORALE

Art. 1. Que le frère ne se présente pas hors de sa cellule sans être habillé avec décence.

Art. 2. Les supérieurs doivent se prosterner devant le Supérieur général, les frères devant les supérieurs, les étudiants devant les maîtres et les diacres devant les prêtres ayant la préséance et la considération aux moments désignés. Ils doivent éviter toute plaisanterie et tout éclat de rire.

Art. 3. Ils doivent se comporter poliment et faire bonne figure. Quelqu'un ne touchera son frère qu'au moment où il le rencontre ou le quitte.

Art. 4. Quand le moine entre ou sort, qu'il frappe à la porte, calmement et posément, et qu'il ne jette pas de coups d'œil par les portes entrebâillées.

Art. 5. Toute personne qui rejoint l'Ordre doit montrer politesse, décence et soumission.

Un moine n'est pas supposé regarder à gauche et à droite, ni hocher la tête. Il peut juste la baisser un peu et poliment, et que son inclinaison soit modérée.

Il ne souligne pas ses mots par un raclement de gorge mais il lui suffit de baisser son regard.

Quand il s'adresse à ses supérieurs, il n'attire pas leur attention par un raclement de gorge.

Qu'il élimine de son visage toute expression hautaine et qu'il montre à tout moment un visage radieux.

Que sa bouche soit fermée.

Que son visage montre un petit sourire exprimant de la joie.

Que ses habits soient propres.

Que les mains reposent calmement sans s'agiter en l'air.

Que la démarche soit bien posée et, s'il est nécessaire de se hâter, alors il faudrait le faire poliment

Que les gestes du corps et des mains soient un bon exemple pour tout le monde.

Une fois les moines réunis en groupe, ils doivent observer les normes du supérieur.

CHAPITRE XX - L'ÉDUCATION

Art. 1. Que les frères obéissent totalement à leurs supérieurs. Qu'ils avisent leur supérieur de leurs défauts mutuels et qu'ils s'entraident dans l'édification et le combat. Qu'ils apprennent de leurs erreurs mutuelles, et celui qui est désigné par le supérieur pour mettre à jour les erreurs de ses confrères devra être très vigilant et exprimer tout ce qu'il aperçoit.

Qu'il expose au supérieur ses erreurs comme il lui expose ses qualités, et ceci pour son bien. Aucun moine n'a la permission de reprocher une faute à son frère sauf celui qui est désigné par le supérieur pour cette tâche. Celui qui voit son frère dans la tentation doit en aviser le supérieur pour que celui-ci lui vienne en aide.

Art. 2. Chaque année le frère demande à son supérieur de lui imposer une Règle qui l'obligera à revoir ses erreurs. Ceci est le propre d'un bon combattant qui s'implique dans son combat

Art. 3. Les moines doivent renouveler leurs vœux le 10 novembre, date de l'anniversaire de l'Ordre.

CHAPITRE XXI : LES MALADES

Art. 1. Il faut soigner modérément la santé du corps pour pouvoir servir le Seigneur. Lorsqu'un des frères se sent malade et a besoin d'un vêtement, d'un logement ou d'une assistance, qu'il en avise son supérieur ou le vicaire. Il y a deux choses qu'il doit faire alors : premièrement, il prie avec ferveur en demandant le conseil divin ; deuxièmement, après avoir informé le supérieur de sa maladie, il se remet à ses bons soins et quoi qu'il lui demande, il le considère comme bon. Que le malade fasse connaître au

supérieur ou au vicaire sa maladie. Il ne prend aucun médicament ou traitement sans la permission du supérieur. En dormant, qu'il soit vigilant à ce qui pourra le rendre malade.

Art. 2. Celui qui ne reçoit pas la consolation désirée au cours de sa convalescence doit se revêtir de patience et d'humilité, en donnant le bon exemple aux autres, tout en rendant grâce au Seigneur de l'avoir mis à l'épreuve pour le salut de son âme. Il doit également observer une parfaite obéissance envers son supérieur, son médecin et ceux qui l'ont assisté au cours de sa maladie.

Art. 3. Qu'il se confesse et communie au début de sa maladie et s'il tarde à guérir qu'il continue à se confesser et à communier, suivant les conseils de son père spirituel. Si sa maladie est mortelle, qu'il continue à communier selon sa foi.

Art. 4. Le supérieur doit visiter chaque jour le malade. S'il est occupé, il enverra un assistant. Le frère qui visite un malade le fera avec la permission du supérieur. Il s'adressera au patient très doucement, en utilisant des mots de réconfort pour le calmer et pour donner un bon exemple aux personnes présentes.

CHAPITRE XXII - LE DÉCÈS

Art. 1. Quand un moine meurt, les prêtres célèbrent les messes et les diacres récitent le rosaire pour le repos de son âme jusqu'au neuvième jour. Ceci vaut uniquement dans son monastère, tandis que dans les autres monastères on suivra le même rituel mais uniquement pendant trois jours.

Art. 2. En cas de décès du Pape, du patriarche ou de l'évêque, une messe commémorative est célébrée à son intention, suivie de longues

funérailles et d'autres messes commémoratives qui dureront jusqu'au troisième jour.

Art. 3. Tous les samedis une messe est célébrée à l'intention des défunts et, spécialement, des bienfaiteurs du monastère.

Les frères doivent avoir leur propre cimetière. Dans le calendrier du monastère seront notés : les noms des moines décédés, leur âge, le lieu de leur naissance, les dates de leurs vœux et de leur mort et quelques-uns de leurs actes de bienfaisance s'il y en a qui vaillent d'être notés. FIN.

A

ABI SLEIMAN, I., 644.
ABOU TACCA, M., 15, 422, 659.
ABOU AL-FIDA, 74, 75, 644.
ACKERMANN, R., 659.
AL-BA'ABDATI, E., 659.
AL-DUWAYHI, E., 62, 76, 80, 90, 95, 102, 103, 104, 106, 115, 116, 117, 133, 234, 668.
AL-HASSROUNI, Y.I.H., 206, 660.
AL- LABBOUDI, T., 14, 121, 128, 129, 131, 134, 136, 137, 149, 163, 164, 178, 182, 184, 230, 372, 381, 641, 660.
AL-MALLAH, A., 171, 660.
AL-MASKINE, 27, 660.
AL-MAS'OUDI, 74, 80, 81, 645.
ALONSO, S.-M., 468, 661.
AL-SEM'ANI, J.-S., 86, 90, 97, 121, 122, 142, 151, 181, 184, 195, 231, 233, 234, 236, 237, 240, 241, 585, 637, 641, 662.
ALWAN, H., 15, 620, 623, 624, 625, 660.
AMAND DE MENDIETA, E., 661.
AMAND, D., 661.
AMAR, J., 42, 661.
AMELINEAU, E., 27, 35, 661.
ANAISSI, T., 87, 151, 164, 232, 606, 645.
ANTOINE, SAINT, 6, 11, 16, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 35, 38, 42, 48, 59, 65, 66, 72, 88, 99, 92, 93, 94, 103, 106, 115, 116, 117, 134, 136, 137, 138, 139, 141, 150, 159, 161, 163, 165, 168, 169, 170, 183, 187, 206, 207, 211, 238, 239, 240, 241, 242, 254, 255, 257, 259, 264, 265, 291, 299, 300, 329, 365, 370, 372, 374, 379, 381, 396, 418, 425, 425, 427, 431, 440, 441, 445, 452, 453, 454, 461, 462, 472, 539, 585, 621, 635, 636, 645, 646, 647, 660, 661, 663, 665, 666, 670, 672, 677, 689, 703.
APHRAATE, LE SAGE, 5, 24, 42, 43, 44, 45, 46, 68, 593, 594, 646, 680.
ARIDA, A., 238, 460, 646.
ARMAND, V., 374, 609, 610, 613, 614, 661, 703.
ASHQAR, P., 661
ASSAF, S., 115, 116, 661.
ASSEMANUS, E.-E., 87, 90, 151, 662.
ATALLAH, E., 118, 150, 151, 656.
ATALLAH, S., 662.
ATHANASE, D'ALEX. SAINT, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 33, 66, 76, 78, 240, 264, 472, 646.
AZZI, E., 131, 15, 88, 112, 120, 128, 131, 141, 164, 221, 223, 228, 424, 425, 427, 431, 451, 453, 454, 455, 457, 459, 557, 591, 626, 662.
AZZI, J., 14, 128, 129, 131, 134, 136, 137, 138, 142, 143, 167, 227, 236, 240, 372, 420, 421, 436, 474, 585, 638, 660, 663, 669.
AZZI, P., 464, 472, 473, 474, 479, 480, 535, 536, 537, 640, 663.

B

BACHT, H., 34, 663.
BAÏSSARI, F., 5, 663.
BAPTISTA, E., 87.
BARDY, G., 27, 663.
BAREAU, A., 21, 664.
BAROUD, N., 228, 664.
BARSOTTI, D., 664.
BASILE, SAINT, 5, 6, 8, 11, 16, 24, 38, 39, 40, 41, 48, 53, 65, 67, 72, 89, 106, 109, 124, 137, 174, 193, 207, 226, 239, 262, 263, 264, 265, 266, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 356, 367, 370, 377, 385, 417, 461, 472, 638, 647, 661, 674, 676, 677, 678, 681,691, 693.
BASILE, B., 458, 459, 482, 484, 485, 579, 580, 585, 598, 664.
BECK, E., 44, 45, 46, 664.
BENOIT XIII, 230,
BENOIT XIV, 122, 146, 147, 149, 228.
BENOIT XV, 458, 461.
BENOIT XVI, 56.
BENOIT, A., 600, 601, 682, 702.
BENOIT, G., 455.
BENOIT, S., 188, 540,
BENOIT, SAINT, 106, 107, 265,
378, 386, 601, 604, 609, 672, 701,
BERLIERE, U., 110, 664.
BESSE, J.M., 109, 664.
BESSON, J., 115, 664.
BETTENCOURT, E., 27, 665.
BLAYBEL, L., 14, 97, 116, 128, 130, 131, 133, 135, 139, 140, 142, 144, 145, 146, 148, 149, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 168, 169, 177, 178, 179, 180, 181, 184, 185, 188, 194, 204, 207, 227, 229, 230, 231, 234, 235, 236, 237, 421, 423, 424, 425, 426, 430, 432, 433, 436, 438, 439, 441, 665.
BLOY, L., 61, 665.
BOON, A., 34, 86, 100, 653.
BOUYER, L., 23, 27, 29, 665.
BRANDSMA, T., 303, 665.
BROCK, S., 42, 46, 47, 47, 48, 666.
BURKITT, F. C., 44, 666.
BUTLER, C., 266, 666.

C

CANIVET, P., 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 64, 65, 71, 656, 667.
CAPPELLE, C., 100, 667.
CAVALLERA, F., 38, 667.
CEGLAR, S., 603, 667.
ČEMUS, R., 83, 697.
CESAIRE D'ARLES, 69, 647.
CHAPOT, V., 58, 667.
CHARALAMPIDIS, P., 64, 668.
CHEDID, G., 15, 234, 235, 668.
CHEHWAN, M. L., 182, 668.
CLEMENT XII (PAPE), 152, 153, 193, 232, 236, 237, 584.
CLERCQ, CH., DE, 119, 123, 161, 328, 647.
CLUGNET, L., 66, 668.
COLOMBÁS, G. M., 3, 669.
COSTAZ, L., 293, 669.
COWDREY, H. E. J., 601, 669.
CUMONT, F., 58, 669.
Cyrille De Scythopolis, 37, 648.

D

DAGHER, L., 176, 669.
DAHER, P., 66, 157, 648, 669.
DALMAIS, I.-H., 670.
DANDINI, G., 14, 15, 87, 88, 90, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 104, 105, 106, 107, 118, 127, 328, 605, 648.
DANIELOU, J., 27, 657, 670.
DAOUD, I. M., 486, 488, 546, 641.
DAOU, P.,74, 670.
DEKKERS, E., 4, 671.
DELEHAYE, H., 64, 671.
DELGADO, F., 325.
DELUMEAU, J., 297, 323, 671.
DESEILLE, P., 33, 380, 382, 652, 671.
DESPREZ, V., 21, 24, 30, 32, 35, 36, 39, 68, 671.
DEVILLIERS, N., 374, 672.
DEVREESSE, R., 76, 672.
DIB, P., 76, 77, 80, 85, 92, 150, 227, 328, 672.
DOMÍNGUEZ, J. M., 328, 691.
DRAGUET, R., 32, 646, 672.
DREUILLE M. DE, 106, 107, 672.

E

ÉGERIE, 36, 37, 69, 649.
EID, M.-C., 199, 539, 543, 649.
ÉMEREAU, C., 42, 673.
ESCOLAN, PH., 44, 45, 673.
ÉVAGRE LE PONTIQUE, 32, 377, 382, 666, 678.

F

FAHD, P., 14, 62, 86, 128, 131, 140, 145, 146, 149, 177, 180, 206, 228, 229, 430, 432, 438, 649, 673.
FARHAT, G., 14, 127, 128, 129, 131, 134, 135, 136, 138, 142, 143, 145, 156, 166, 167, 207, 320, 385, 420, 421, 436, 445, 473, 473, 491, 642, 650, 673, 687, 695.
FESTUGIERE, A. J., 33, 34, 52, 53, 55, 56, 59, 63, 651, 673.
FLICHE, A., 149, 674.
FREZOULS, E., 58, 674.
FROMAGE, P., 114, 674.

G

GAIN, B., 41, 264, 674.
GARITE, G., 240, 645.
GAUSSIN, P. R., 602, 675.
GEMAYEL, N., 86, 675.
GERMAIN, É., 675.
GHANTUZ CUBBE, M. DE, 77, 78, 79, 80, 328, 675.
GHETTEE, A., 325, 675.
GOUGAUD, L., 109, 675.
GOUILLEAU, G., 26, 27, 380, 647.
GREGOIRE DE NYSSE, 67, 650.
GRIBOMONT, J., 1, 39, 46, 75, 79, 204, 263, 264, 676.
GRIFFITH, S. H., 42, 677.
GÜNTHER, O., 76, 650.
GUILLAUMONT, A., 4, 5, 21, 30, 67, 677.
GUY, J.-C., 26, 32, 263, 654.

H

HAGE, L., 167, 197, 678.
HAGE, N., 678.
HAGE, Y., 92, 452,
HAJJAR, J., 451, 678.
HANNA, E., 15, 138, 157, 186, 189, 190, 375, 377, 381, 385, 386, 393, 679.
HARFOUCH, I., 116, 118, 679.
HARL, M., 3, 668, 680.
HAUSHERR, I., 42, 84, 360, 380, 619, 620, 680.
HAYEK, B., 189, 680.
HAYEK, M., 157, 681.
HELOU, C., 66, 681.
HELOU, J., 228, 664.
HEMMER, H., 24, 67, 681.
HENDRIKS, O., 32, 65, 681.
HENNE, H., 25, 681.
HIERONIMUS (JEROME), 15, 25, 34, 36, 38, 240, 265, 378, 650, 651, 653, 667.
HINDO P., 593, 681.
HOYEK E., patriarche, 453, 454, 455, 642, 682, 703.
HUMBRETCLAUDE, P., 39, 41, 682.

I

IPARRAGUIRRE, I., 326, 682.
ISKANDAR, M., 129, 177, 185, 231, 234.

J

JABRE-MOUAWAD, R., 87, 111, 682, 689.
JARGY, S., 43, 682.
JEAN CASSIEN, 30, 32, 33, 69, 378, 651, 702.
JEAN CHRYSOSTOME, 67, 652.
JEAN CLIMAQUE, 134, 207, 370, 372, 375, 379, 380, 381, 382, 384, 391, 395, 403, 412, 652, 677, 680.
JEAN PAUL II (IOANNES PAULUS II), 72, 190, 488, 546, 657, 651.
JOMBART, E., 108, 109, 110, 325, 327, 683.
JUDGE, E. A., 3, 683.

K

KARAM, M., 130, 169, 171, 179, 183, 425, 683.
KHALIFE, E., 134, 383, 385, 471, 475, 544. 585, 683.
KHATTAR, J., 234, 684.
KHOURY, E., 539.
KHOURY, J., 684.
KITCHEN, R. A., 5, 652.
KURI, S., 328, 361, 684.

L

LALMANT, M., 10, 231, 326, 684.
LAMMENS, H., 75, 77, 85, 684.
LAPLACE, J., 70, 684.
LEBE, L., 6, 40, 262, 263, 266, 647.
LECLERCQ H., 22, 35, 41, 70, 108, 109, 113, 114, 119, 161, 647, 685.
LECLERCQ, J., 629, 685.
LECLERCQ, P., 38, 699.
LEGRAND, H., 595, 596.
LEFORT, L. TH., 34, 68, 100, 109, 654, 685.
LELOIR, L., 26, 47, 685.

LEON XIII, 451, 657.
LEROY, J., 31, 35, 686.
LEROY-MOLINGHEN, A., 49, 53, 55, 656.

M

MAHFOUD, G.-J., 13, 87, 89, 90, 91, 93, 96, 98, 99, 100, 101, 106, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 118, 120, 122, 123, 128, 140, 149, 156, 158, 160, 161, 162, 163, 177, 178, 181, 182, 184, 187, 188, 194, 206, 229, 230, 231, 320, 423, 424, 425, 430, 431, 432, 439, 536, 593, 686.
MAHFOUZ, J., 157, 687.
MAKARY, Z., 93, 687.
MANNS, F., 687.
MANSI, I. D., 114, 119, 652, 656, 687.
MARAVAL, J.-B., 468, 687,
MARAVAL, P., 22, 25, 35, 36, 37, 38, 67, 649, 650.
MARTIN, V., 149, 674.
MARTINI, C. M., 687.
MARTINIS, R. DE, 147, 232, 687.
MAYEUR-JAOUEN, C., 478, 688.
MERTON, TH., 380, 688.
METZ, R., 482, 484, 648, 688.
MHANNA, A., 179, 557, 688.
MICHEL LE SYRIEN, 79, 653.
MICHEL, P., 4, 6, 689.
MOHASSEB SALIBA, S., 110, 111, 112, 113, 116, 118, 120, 689.
MOKBEL, A., 93, 94, 240, 241, 242, 255, 453, 689.
MORARD, Fr. E., 4, 689.
MORIN, G., 69, 647, 689.
MOUBARAC, Y., 59, 66, 82, 83, 86, 94, 101, 102, 127, 131, 146, 147, 150, 184, 185, 302, 328, 653, 655.
MUNDO, A., 602, 690.

N

NAAMAN, P., 51, 52, 54, 55, 57, 65, 74, 75, 76, 77, 81, 174, 537, 640, 653, 690.
NADRA, C., 557, 573, 690.
NAGEL, P., 45, 690.
NAKAD, M.-S., 186, 690.
NAU, F., 64, 82, 83, 646, 653.
NAZ, R., 7, 8, 690.
NEDUNGATT, G., 43, 45, 691.
NUJAYM, T., 691.

O

ORTIZ DE URBINA, I., 42, 691.
OURY, G.-M., 609, 610, 611, 691.
OUTTIER, B., 42, 691.
O'NEIL, C., 328, 691.

P

PACAUT, M., 601, 691.
PACHOMIUS (Pacôme), 11, 16, 24, 25, 33, 34, 35, 48, 65, 68, 72, 89, 109, 136, 263, 653, 654, 663, 673, 701, 702.
PALLADE D'HELENOPOLIS, 31, 32, 38, 69, 654.
PARGOIRE, J., 70, 77, 108, 109, 113, 114, 685, 691.
PARISOT, J., 42, 44, 593, 691.
PARISSE, M., 602, 692.
PARMETIER, M. F. G., 5, 652.

PAULUS VI (Paul VI), 471, 474, 654.
PENCO, G., 608, 609, 658, 692.
PEROT, H., 300, 301, 322, 324, 693.
PETERSEN, J.-M., 66, 679.
PIE XII (PIO XII), 72, 461, 463, 569, 570, 581, 590.
POUCHET, J.-R., 41, 693.
PROBST, B., 601, 655.
PUJOL, C., 581, 694.

Q

QADDOUM AL-KAFRI, N., 146, 147, 148, 150, 184, 185, 186, 187, 436, 437, 694.
QARA'ALI, A., 7, 11, 13, 14, 15, 94, 97, 113, 116, 117, 120, 121, 122, 123, 127, 128, 129, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 149, 156, 160, 162, 166, 181,182, 183, 184, 196, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 221, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 239, 241, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 265, 266, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 367, 368, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 390, 391, 392, 393, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 421, 422, 423, 425, 427, 430, 431, 432, 433, 435, 436, 438, 441, 442, 445, 446, 447, 472, 473, 491, 522, 538, 584, 585, 587, 588, 613, 618, 638, 641, 642, 643, 655, 660, 661, 679, 684, 686, 694, 698.
QARA'ALI, P., 14, 113, 121, 122, 123, 128, 131, 149, 156, 160, 162, 181, 183, 184, 206, 228, 229, 231, 233, 418, 438, 441, 639, 694.
QATTAR, E., 170, 172, 694.

R

RABBAT, A., 87, 655.
REAU, L., 26, 695.
REGNAULT, L., 26, 32, 66, 646, 695.
REITZENSTEIN, R., 22, 695.
RICHE, P., 601, 695.
RISK, N., 128, 695.
RIVA, F., 608, 609, 695.
RIZK, K., 15, 86, 151, 158, 163, 165, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 235, 649, 696.
RODRIGUEZ, A., 329, 345, 358, 378, 385, 386, 390, 442, 655, 676.
ROGER, E., 655.
RONCAGLIA, M., 42, 696.
ROQUE, J. DE LA, 14, 15, 88, 91, 93, 95, 98, 99, 105, 107, 655.
ROUHANA, B., 55, 696.

ROUHANA, P., 121, 151, 696.
ROUSSEAU, O., 620, 696.

S

SAADE, P., 157, 190, 696.
SAINT-MICHEL, D. De, 301, 671.
SALACHAS, D., 482, 620, 621, 622, 696.
SAMAHA, L., 94, 171, 178, 190, 191, 200, 473, 697, 704.
SCAZZOSO, P., 264, 697.
SCHWARTZ, E., 37, 77, 648, 656.
SFEIR, L., 128, 131, 697.
SFEIR, P., 104, 697.
SHERIDAN, M., 31, 36.
SOLIGNAC, A., 69, 615.
ŠPIDLIK, T., 83, 697.
SULPICE SEVERE, 30, 656.
SYLVESTER DE AIGNAN, 101.

T

TABAR, S., 87, 698.
TABE, E., 43, 698.
TABET, J., 167, 433, 698.
TAFT, R., 33, 698.
TALBOT, A.-M., 108, 698.
TCHALENKO, G., 52, 58, 699.
TENACE, M., 83, 697.
THEODORET DE CYR, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 63, 65, 69, 74, 75, 76, 77, 81, 612, 667, 690.
THIEL, A., 76, 649.
TARABAY, J., 196, 469, 470, 471, 472, 474, 479, 480, 534, 535, 568, 641, 698.
TARABAY, M., 459.
TOUMA, T., 55, 111, 696, 699.
TROUPEAU, G., 34, 35, 699

V

VAILHE, S., 77, 700.
VAN DAMME, J. B., 603, 700.
VAN DER AALST, A. J., 5, 593, 700
VAN LEEUWEN, R., 121, 700.
VEILLEUX, A., 34, 597, 609, 610, 611, 614, 652, 701.
VERGOTE, J., 35, 701.
VIOLANTE, C., 602, 701.
VOGÜE, A. DE, 6, 25, 29, 30, 32, 33, 38, 72, 262, 265, 647, 699, 701.
VOILLAUME, R., 468, 701.
VÖÖBUS, A., 5, 22, 44, 54, 65, 68, 74, 701.

W

WAGNER, M. M., 262, 647.
WERCKMEISTER, J., 236, 702.
WINANDY, J., 601, 702.
WRIGHT, W., 53, 702.

Z

ZANETTI, U., 240, 702.